



Ángel Ocampo

Los
Límites
de la
Tolerancia
y el **Sujeto**
Universal

DE PARADOJAS Y BANDIDOS

LIBRARY OF PRINCETON

MAY 0 9 2016

THEOLOGICAL SEMINARY



Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/loslimitesdelato00ocam>

**LOS LÍMITES
DE LA TOLERANCIA
Y EL SUJETO UNIVERSAL:**

de paradojas y bandidos

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert

Pablo Richard

Maryse Brisson

José Duque

Elsa Tamez

Arnoldo Mora

Wim Dierckxsens

Germán Gutiérrez



Ángel Ocampo

Los
Límites
de la
Tolerancia
y el **Sujeto**
Universal

DE PARADOJAS Y BANDIDOS

PORTADA: Marco Antonio Hidalgo
CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa

172.1

O151-1

Ocampo Álvarez, Ángel.

Los límites de la tolerancia y el sujeto universal:
de paradojas y bandidos/ Ángel Ocampo Álvarez.
—1a. ed.— San José, Costa Rica: DEI, 2002.

317 págs.; 21 x 13 cms. (Colección Universitaria).

ISBN 9977-83-137-8

1. Filosofía.
2. Ética.
3. Tolerancia.
- I. Título.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-137-8

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 2002.

© Ángel Ocampo Álvarez, 2002.

© Esta publicación es posible gracias al apoyo económico de Missionswissenschaftliches Institut de Aachen.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>

A todos aquellos
que Hume valoró como
ignorantes, bárbaros y salvajes,
a los de América, Asia y África,
a los hombres de mar,
a las gentes comunes,
al grueso de la gente.

A los que Voltaire
juzgó de canallas,
locos,
fanáticos,
imbéciles y,
a todo lo que conforma
el más vil y furioso populacho.

A los estúpidos animales
y malhechores
de Rousseau.

A las fieras salvajes,
a los animales dañinos,
a las criaturas peligrosas y dañinas
que tanto odió Locke.

En fin,
a todos los que
con éstos y
otros epítetos semejantes
se les ha identificado:
las víctimas de
la tolerancia moderna.

A todos ellos,
con la esperanza
de que algún día
los cobije
los límites de la tolerancia.

*La verdad no es el resto que subsiste
después de la supresión del sujeto*

Adorno

*El propósito es más bien
hacer que el mismo lenguaje establecido
revele lo que oculta o excluye*

Marcuse

Contenido

Prólogo 15

Introducción 19

Capítulo I

Aproximación a las sociedades inclusivas 31

Introducción 31

1. Dificultades del concepto 34

2. El relativismo destructor de la tolerancia 36

3. El absolutismo ciego y la paradoja de la tolerancia 39

4. El reconocimiento de los límites 42

5. En busca del principio material (fundamento) 45

6. Fantasmas y contradicciones 50

7. Paradojas, lenguaje y pensamiento 54

8. El sujeto y sus límites universales 59

9. Legitimidad en el límite primario 65

Capítulo II

**Universalismo natural como legitimidad
del sujeto de la modernidad** 71

1. Naturaleza y sujeto 71

1.1. <i>Voltaire</i>	71
1.2. <i>Locke</i>	76
1.3. <i>Rousseau</i>	81
1.4. <i>Hume</i>	83
2. Del tribalismo y sectarismo al universalismo	90
2.1. <i>Voltaire</i>	90
2.2. <i>Locke</i>	98
2.3. <i>Rousseau</i>	104
2.4. <i>Hume</i>	109

Capítulo III

Los límites de la tolerancia moderna

y las necesidades del sujeto 119

1. Del límite económico a la necesidad política	119
1.1. <i>La Bolsa y la tolerancia en Voltaire</i>	119
1.2. <i>La consagración de la propiedad en Locke</i>	125
1.3. <i>El pequeño burgués como límite en Rousseau</i>	132
1.4. <i>La moral necesaria y la justicia de Hume</i>	140
2. Del límite político a la necesidad religiosa	150
2.1. <i>El empalamiento en Voltaire</i>	150
2.2. <i>El despotismo en Locke</i>	158
2.3. <i>La objetivación del Yo en Rousseau</i>	163
2.4. <i>Violencia, instrumento de la tolerancia en Hume</i>	181
3. Del límite religioso a la necesidad económica	190
3.1. <i>Voltaire y el Dios financiero</i>	190
3.2. <i>El peligro del ateísmo y la libre expresión en Locke</i>	207
3.3. <i>Las dos cabezas del águila en Rousseau</i>	221
3.4. <i>La teocracia del comercio en Hume</i>	232

Capítulo IV

La racionalidad de la tolerancia 253

1. Tolerancia a la intolerancia: disolución de la paradoja	253
--	-----

2. Un fantasma recorre el mundo	256
3. La utopía de la tolerancia	270
4. La disposición de los medios a los fines	276
5. El retorno de la tribu	270
6. El discreto encanto de la burguesía	292

Conclusión	301
-------------------------	------------

A modo de epílogo: los ataques del 11 de septiembre.....	305
---	------------

Bibliografía	311
---------------------------	------------

Prólogo

Hoy un libro sobre la tolerancia tiene un significado especial. Vivimos en una sociedad que constantemente se enorgullece de su tolerancia. Sin embargo, representantes muy destacados de esta misma sociedad como Huntington hablan hoy del “choque de las civilizaciones” (“*clash of civilisations*”) y del “Occidente en contra del resto” (“*the west against the rest*”). La tolerancia de Occidente resulta extremadamente intolerante en relación con todas las otras civilizaciones.

Igualmente, este Occidente que se considera tan tolerante, impone a todo el mundo una estrategia de acumulación de capital llamada globalización, la cual no tolera ninguna disidencia frente a éste su dogma. Las sociedades que no se someten son consideradas sociedades enemigas y se las amenaza con bloqueos económicos, chantajes políticos e inclusive acciones de guerra.

Hace falta hablar de lo que en la tradición occidental significa la tolerancia. La hoy vigente tradición de la tolerancia tiene sus raíces en la Ilustración de los siglos XVII y XVIII. Se trata de una tradición todavía hoy muy glorificada entre nosotros. Por eso, con razón el presente trabajo enfoca esta tradición en sus representantes más destacados: Locke, Rousseau, Hume y Voltaire. Parte de una pregunta necesaria que podemos formular a partir de lo que Popper dice sobre la tolerancia: Ninguna tolerancia con los enemigos de la tolerancia. Quien dice tolerancia, necesariamente tiene que decir también, con qué posiciones hay que ser intolerante para que la tolerancia sea posible. Por tanto, una pregunta clave del análisis de ésta investigación es: ¿frente a qué posiciones se declara la intolerancia para poder asegurar la tolerancia?

Las respuestas que Ocampo encuentra en los autores fundantes de nuestra concepción vigente de la tolerancia, sorprenden a cualquier lector desprevenido. Aparece una larga lista de intolerancias que son celebradas en nombre de la tolerancia. No obstante, si tomamos en cuenta estas intolerancias, reconocemos nuestra sociedad actual. Efectivamente, su intolerancia aparece ya en los grandes pensadores fundantes de nuestra civilización, desde la misma Ilustración de los siglos XVII y XVIII.

Ahora bien, ninguna tolerancia puede ser absoluta porque cualquier sociedad necesita un orden y no puede ser tolerante frente a aquellos que violan este orden. Puede cambiar como resultado de luchas sociales y políticas, pero una vez cambiada, tiene que afirmar un nuevo orden y por tanto, tiene que ser intolerante con aquellos que ahora violan este nuevo orden. La tolerancia nunca puede ser un valor puro.

Sin embargo, hay en la tradición iluminista una definición de orden que llama la atención. Define el orden a partir de leyes y en el centro de ésta su definición está la ley de la propiedad. Como resultado es tolerante frente a todas las lógicas y consecuencias de este orden, e intolerante frente a aquellos que en cumplimiento de este orden son explotados, excluidos, despreciados y perseguidos. En su centro está la ley y no el ser humano. Esto evidencia el aspecto cruel de esta tolerancia.

Hoy en América Latina, se manifiesta otro concepto de sociedad y de la tolerancia. Se expresó por primera vez con resonancia pública en el levantamiento de los zapatistas de México. Allí hallamos el lema, que es un grito: una sociedad en la que quepan todos y todas, la naturaleza incluida. Tal sociedad debe ser a la vez un mundo en el cual quepan muchos mundos. Hay un concepto contrario a la concepción iluminista. No se afirma una ley apriorística, sino se afirma al ser humano como el apriori de la ley. La concepción iluminista afirma la ley y somete al ser humano a sus consecuencias. El concepto zapatista es al revés. Afirma al ser humano y somete la ley a sus consecuencias. En la concepción iluminista la ley da la medida al ser humano, en la zapatista el ser humano da la medida de la ley. Frente al humanismo abstracto de la Ilustración, los zapatistas afirman un humanismo del ser humano concreto.

Si en esta concepción zapatista se pide una sociedad en la que quepan todos, no se pide —tal como se formula en la presente obra— una sociedad en la que quepa todo o cualquier cosa. Se pide tolerancia frente a la vida del ser humano. En consecuencia, se pide intolerancia frente a cualquier ley o institución que haga imposible que todos quepan en la sociedad. No hay tolerancia sin que haya algo que, en nombre de la tolerancia, no se puede tolerar. En la tradición iluminista no se tolera a los seres humanos en cuanto su

vida implicaría la transformación de las leyes apriorísticas. En la tradición zapatista, en cambio, no se tolera determinadas leyes en el grado en el cual impiden que en la sociedad quepan todos.

El libro que presentamos desemboca en esta disyuntiva. Y lo presentamos por el hecho de que desemboca en esta disyuntiva. Se trata de la disyuntiva de hoy. El Foro Social Mundial en Porto Alegre reclama que "otro mundo es posible". Tenemos que decir cuál es este otro mundo que es posible. La respuesta no puede ser sino: un mundo en el cual quepan todos y todas.

El resultado de la investigación es que este mundo, en el sentido indicado, es contrario al mundo que heredamos de la Ilustración de los siglos XVII y XVIII; pone sobre los pies lo que en la Ilustración está puesto de cabeza.

Franz J. Hinkelammert
Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
San José
Agosto del 2002

Introducción

En el año 1095 el papa Urbano II convoca a las Cruzadas desde el concilio de Clermont para imponer el reino de la cristiandad. Casi mil años después, el Estado estadounidense convoca a una guerra del Bien contra el Mal para castigar con Justicia Infinita el ataque que, a su vez, les hicieron apelando a la *Jihad* (guerra santa). Esta humanidad globalitaria aprende poco de su historia. Atrapada en sus propios límites (instituciones) recrea su intolerancia como un trágico destino. Masivamente y en nombre de Dios morirán seres humanos inocentes (daños colaterales). Serán liquidados físicamente en otra "guerra santa" perpetrada para sostener el intolerante "orden" internacional. Cuando las necesidades de la humanidad interpelan esta intolerancia, reciben como respuesta otra vuelta de tuerca a la intolerancia¹. Esta nueva cruzada se suma al exterminio ecológico que de manera intolerante no se detiene a pesar de la muerte anunciada. El Arca de Noé en la que hacen su travesía todos los seres humanos, podría interrumpir su viaje y finalmente naufragar en la tormenta que este globalitarismo ha desatado. Una vez más, el tema de la tolerancia cobra carácter urgente: trasciende el terreno de lo meramente académico y se instala en lo vital.

¹ La seguridad de un orden-desorden que se desarrolla contra la humanidad, descansa en una enorme y creciente represión. Este circuito se inicia cuando la represión es la respuesta que reciben las necesidades no satisfechas. Esta represión consumirá astronómicos presupuestos que salen de una mayor desatención de las necesidades humanas que, por su parte, provocarán una nueva interpelación que, de nuevo, al no ser atendida, volverá a responderse con mayor represión, y así, el círculo de la intolerancia vuelve a empezar.

En estas circunstancias se torna necesaria una alternativa que evite la destrucción ahí implícita. Tales circunstancias, no obstante, le anticipan ya algunos rasgos a esa alternativa: una sociedad planetaria cuyo fundamento, en el horizonte de sus aspiraciones cimiente, sostenga y, en definitiva, admita las diferentes formas de realizarse los seres humanos al hacer de la inclusión del otro diverso, su límite y fundamento. Será preciso pensar entonces, las condiciones de posibilidad de un mundo cuyos límites sean el fundamento de la inclusión de todos en su diversidad, por medio de sociedades en donde los seres humanos se produzcan a sí mismos como seres abiertos a la pluralidad de formas de existencia, sociedades inclusivas de las diversas prácticas particulares productoras de humanidad universalmente fundadas.

Al tener las sociedades inclusivas en el horizonte de universalidad, se advierte por lo pronto, la necesidad de desarrollar una cultura posible cuya dinámica reproductora central, primero, no implique el exterminio del otro y, segundo, antes bien, despliegue una *capacidad para asumir la interpelación* contenida en la otredad, siempre en gestación, hacia sus límites fundantes: la tolerancia, requisito indispensable y valor central de una civilización planetaria, condición de una vida en común de un mundo diverso y plural. La tolerancia constituye una respuesta básica y primaria a los inevitables enfrentamientos y conflictos humanos que tal diversidad implica. Esta sociedad posible apuntaría materialmente al ideal de las sociedades inclusivas de la diversidad.

A diferencia de la primera modernidad que hizo de la libertad su mayor pretensión, la llamada posmodernidad acabó haciendo de la tolerancia su valor central; la primera insistió en reivindicar la igualdad, la segunda, ha debido disputar con la diferencia.

Investigar críticamente la tolerancia en un país como Costa Rica supone, más que una motivación, una provocación. Este país pregona el valor de la tolerancia y lo asume como intrínseco a su identidad y cultura ². No obstante, esta sociedad que se autopercibe como esencialmente tolerante es la misma sociedad que manifiesta, de diversas maneras y en distintos grados, intolerancia hacia extranjeros, homosexuales, judíos, negros y no católicos; es la misma que decreta constitucionalmente el carácter confesional del Estado en la religión católica dirigida por Roma ³: el Estado costarricense "contribuye a su mantenimiento" ⁴ por ley. Estas contradicciones que son profundamente culturales, se sintetizan con

² Cfr., verbigracia, Constantino Láscaris, Luis Barahona y Jaime Gorzález en bibliografía.

³ La tolerancia más elemental que pregona la modernidad, la religiosa, supone un Estado secular.

⁴ Artículo 75 de la Constitución Política de la República de Costa Rica.

mayor riqueza en el "derecho al berreo"⁵. De entrada, esta institución tan costarricense genera dudas sobre su valor o disvalor, provocando una sensación ambivalente que se mueve entre el rechazo y la aceptación. Sin embargo, esta ausencia de certeza no se resuelve simplemente con adversar o defender el "derecho al berreo", pues en esta misma institución conviven, al mismo tiempo, la tolerancia y su contrario; es una forma de tolerancia preñada de intolerancia.

Una aproximación academicista al tema, en principio, intentaría abstraerse de las contradicciones culturales; buscaría establecer directamente el concepto de tolerancia a partir de las ideas en sí mismas para articularlas en algunas posibles relaciones inscritas en alguna filosofía. Pero al preguntarse por el significado de la tolerancia para ubicar su espacio y amplitud, advierte que, ahí mismo, esa pregunta interroga también por el significado, el espacio y la amplitud de la intolerancia, pues ambas se sostienen e implican mutuamente; la una está contenida en la otra. Salta de nuevo la contradicción, solo que ahora expresada en su forma lógica, bajo la figura de la paradoja.

Esta contradicción o doble rostro de la tolerancia fue el acicate que provocó la indagación del problema en otros contextos, en donde apareció reconocida como la paradoja de la tolerancia: intolerancia a la intolerancia. Hecha en nombre de la tolerancia, esta intolerancia no se reconoce cotidianamente o aparece como una necesidad política y un deber moral de la tolerancia. Sin más, queda así justificada.

Resulta evidente que la discusión de la tolerancia en términos de la intolerancia toca, implícitamente, aquello que se mueve entre ambos: los límites. Y al tocar aquello que separa lo tolerable de lo intolerable —el ser del no ser—, la frontera que define ambos espacios, la discusión se aproxima a la cuestión fundamental, a la determinación y el establecimiento de cada uno de esos espacios, es decir, emerge el problema central del debate: el fundamento de los límites que constriñen la tolerancia. Y con el establecimiento de tales límites se establece también, ahí mismo, el concepto mismo de la tolerancia.

⁵ 'Derecho al berreo' denomina en Costa Rica la posibilidad de manifestar de manera verbal el disenso ante la autoridad. Originalmente aparece como el último y básico derecho que se le reconoce y concede a quien será objeto de una medida de fuerza. Sin embargo, la mayoría de las veces, el sentenciado no tiene la capacidad de transformar la acción en su contra, decidida y prácticamente consumada por la autoridad. Más que el derecho a la palabra efectiva (protesta verbal que persuade y convoca a una acción distinta) es el derecho al lamento que, por expresarlo en esta imagen, se le concede a la víctima que ya en el altar de los sacrificios y sin ninguna posibilidad de transformar su suerte, será ejecutada. El "berreo" ni siquiera es palabra (producción humana), sino una manifestación animal que ya nadie escucha: el rugido del becerro que por más ruido que haga, será inexorablemente sacrificado.

Tarde o temprano, siempre aparecerán estos límites. Aunque enfáticamente se declare que la tolerancia es un derecho de todos, de inmediato, surge inexorablemente el pero..., a excepción de..., excluyendo a..., bajo condiciones que... Estos "peros", excepciones, exclusiones y condicionamientos, constituyen los límites a los cuales esta investigación dedica mayor atención, resistiéndose a tomarlos, como algunos ya lo han hecho, como simples curiosidades contingentes o prejuicios. Aquí se toman estos "lunares" como punto de partida y no de arribo, como problema y no como explicación.

Mientras en el reconocimiento de los límites no ha existido mayor disenso, en el establecimiento de su principio o fundamento sí. Aquí carece de importancia si el debate se realiza desde un relativismo destructor o desde un absolutismo ciego, puesto que ambas posturas destruyen la tolerancia; la primera acabará en el capricho y la segunda en la arbitrariedad. En el primer caso se niega todo límite y, en el segundo, cada quien pone los límites en donde se le antoje. El capricho y la arbitrariedad, evidentemente, los resuelve el poder desde sí mismo: un terrorífico estado natural hobbesiano en donde privaría la pura "voluntad de poder" nietzscheana, cuyas primeras víctimas serían siempre los debilitados; precisamente, la atmósfera cultural que el globalitarismo requiere y propicia.

Determinar el fundamento de los límites resultó central porque este trabajo establece la legitimidad de ellos en la valoración y el juicio de las necesidades concretas del sujeto —red orgánica de interrelaciones humanas— que, justamente, emerge de esos límites a juzgar. La relación de los límites con el sujeto se establece al tomar los límites como imposibilidades a la acción humana, porque es en la acción humana posible (límites materiales) donde hace acto de presencia el sujeto.

La presente investigación, por ende, ensaya una explicación distinta sobre el principio o la fuente de los límites y su licitud, desde una teoría que dista tanto del relativismo destructor como del absolutismo ciego ya mencionados; es decir, no se resigna ante la paradoja o el prejuicio curioso que cada uno provoca. Aquí se discuten los límites que señalen la concreta acción humana lícita (sujeto), así como la licitud de la negación (límite) hacia otras prácticas humanas. Así, la salida por el sujeto permitirá además de fundamentar los límites de la tolerancia, disolver la paradoja.

El sujeto fundante establece, no una definición precisa del contenido de la tolerancia, sino los criterios para cimentar esa definición precisa; formula, por tanto, la tolerancia como categoría. Si los autores modernos pensaron esos límites como necesarios, entonces la discusión actual, como la de cada época, podrá dirigirse al discernimiento de los límites presentes que obstaculizan la

tolerancia deseada en cada momento para, desde ahí, interpelar sus límites particulares al discutir, primero, su posible obsolescencia y, segundo, la legitimidad (universalidad) de los nuevos límites necesarios a la nueva tolerancia deseada. El sujeto de la tolerancia siempre será aquel que despliega su capacidad de asumir la interpelación contenida en la otredad, sabiendo que ésta no eliminará toda tensión de una vez y para siempre. El criterio tendría una pretensión universal: capacidad del sujeto de asumir la interpelación del otro; el contenido, una vocación particular: capacidad del mercado para asumir los valores de uso (el afuera del comercio y la propiedad). El criterio centrado en los límites hace de la tolerancia, en su forma general y como valor abstracto, un bien en sí mismo, pero los diversos contenidos que toma deben enjuiciarse en la licitud de sus límites particulares y, en este sentido, la tolerancia resulta un bien relativo a las necesidades del sujeto que la limita y fundamenta. Por el sendero del sujeto podrá surgir un concepto material con utilidad política —capacidad de transformación— al localizar y mostrar las posibles acciones humanas que tienen como guía de las sociedades inclusivas: un mundo con mayor capacidad de tolerancia.

La íntima relación entre los límites de la tolerancia y las necesidades del sujeto se constata en dos sentidos que se implican mutuamente. Así como la tolerancia requiere del sujeto, el sujeto también requiere de la tolerancia.

Como las necesidades del sujeto solo adquieren legitimidad en la medida en que ellas sean universales —materializa en sus necesidades el bien común a todos los seres humanos— entonces, la tolerancia nada más será posible en el tanto se sustente en un sujeto universal. De aquí que la carencia de universalidad conduzca a la intolerancia. Sin universalidad no hay tolerancia y sin límites no hay universalidad. Éste es el efecto final de un proceso que se inicia con la supresión del sujeto fundamentado en los límites desechados o absolutizados. En tales condiciones solamente puede producirse la intolerancia.

La imagen de la mítica Arca de Noé ilustra el criterio universal de vida del sujeto. En ella el límite primario y universalmente legítimo de la tolerancia llega hasta donde se inician las prácticas destructoras de la embarcación: el delicado tejido socio-natural de la vida, condiciones de posibilidad material (fundantes) del sujeto universal. El cuidado de este patrimonio de la humanidad (bien común) obliga a una constante revisión y transformación de los contenidos concretos de las relaciones sociales, al interpelar sus límites desde la necesidad de preservación del tejido socio-natural de la vida, lo cual bien puede obligar a transformar o a desechar sus instituciones obsoletas.

La tolerancia reconoce implícitamente la imposibilidad de la perfección humana: cuestiona la infalibilidad de su acción y su razón. Este reconocimiento implícito de la debilidad humana que, ante todo es reconocimiento de la imperfección de sus instituciones, en consecuencia, niega la tolerancia como estado final. No hay estado de tolerancia perfecta al cual arribar (ni aun las sociedades inclusivas). La tolerancia se muestra en el camino que no acaba. La tolerancia ni siquiera es un camino sino una forma de caminar, un proceso que no tiene fin. Por sí misma, la tolerancia no conduce a ninguna parte. No existe nada al final del camino excepto la utopía como tal, o sea, como un imposible. La tolerancia es una capacidad para transitar, un medio posible a un fin imposible, cualquiera que éste sea; no el pretencioso ideal moderno de "libertad", sino un valor más modesto y humano: una moral mínima o básica, no una aspiración máxima; plataforma y no horizonte último, punto de partida y no meta. Expresado en términos del derecho, esto significa que la tolerancia es metajurídica.

En su génesis histórica, los límites de la tolerancia moderna se pensaron en íntima relación con las necesidades del sujeto; de modo particular, se formularon en íntima relación con las necesidades concretas del propietario comerciante, sujeto particular e históricamente realizado. *Ecce homo*.

Así, a pesar de que los filósofos modernos condenaron el espíritu tribal y sectario para fundar la tolerancia, formularon sin embargo un nuevo tribalismo y sectarismo en la medida que concretaron el fundamento de la tolerancia moderna en el propietario y comerciante, sujeto particular que desde su génesis constituyó un proyecto universalmente excluyente: tribu y secta con espíritu imperial mas no universal, esto es, no para toda la humanidad sino para los de su tribu y secta repartidos por todo el mundo: universalizada.

Esta tribu no orgánica y en la actualidad carente de ligamen territorial, compuesta solo por los propietarios y comerciantes de todo el mundo, carece de universalidad por su carácter exterior, unilateral y excluyente. Su carácter universalizado, no obstante, muchas veces ha pasado falsamente por universal. Por esto, mientras el sujeto de la tolerancia moderna evidencia ser universalizado y no universal, el sujeto tribal orgánico, a quien por carecer de universalismo se le ha despachado bajo el cómodo epíteto de pre-moderno o bárbaro contiene, potencialmente, una universalidad.

La tribu o secta universalista toma forma en una imagen recurrente que subyace en los nunca gratuitos ejemplos y metáforas de la teoría moderna: el fantasma de la banda de piratas y ladrones que recorre este pensamiento. Se trata de un fantasma espectral que evidencia un sentido heurísticamente valioso para interpretar los procesos globalitarios actuales.

En los términos de la lógica y del lenguaje, la interpelación revela la paradoja como equívocidad del término tolerancia que oculta la carencia de universalidad tras el juego del sujeto que salta del sujeto de la proposición y se esconde en el predicado. En términos del concepto y su relación con la vida real, también se verifica este juego del sujeto que ocasiona la contradicción. En este último caso, mientras decreta la tolerancia en una dimensión, en otro segundo ámbito establece y oculta una intolerancia que sostiene la tolerancia de la dimensión anterior. Cada uno de estos ámbitos contiene límites relacionados entre sí; en particular, se pueden citar el económico, el político y el religioso.

A fin de evitar las contradicciones ocultas a la conciencia y los desajustes teóricos, lo procedente es desechar la paradoja, "intolerancia a la intolerancia", como norma y deber de la tolerancia, y sustituirla por la norma general, "tolerancia a la intolerancia". Esta norma expresa el verdadero desafío con el cual debe lidiar la tolerancia. Éste es el verdadero reto contenido en la tolerancia y que, por consiguiente, se le convierte en su deber. Esta formulación disuelve la paradoja (elimina la intolerancia de la tolerancia concreta) sin implicar ningún relativismo destructor.

La secularización⁶ debe entenderse en su acepción tradicional e imperante: separación abismal y absoluta, con fronteras inamovibles, entre los asuntos del Estado y los de la Iglesia; mucho menos entre lo político y lo religioso como ámbitos de lo humano: "al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Así entendida, se trata de una falsa secularización. Por el contrario, la modernidad ha exigido una estrecha vinculación entre lo religioso, lo político y lo económico. La secularización designa una particular articulación de estos ámbitos en la vida cotidiana, la concreta disposición histórica de estas dimensiones en la sociedad moderna: por una parte, la fuerza (capacidad de violencia) y el ejercicio mismo de la violencia, concentrados en el Estado gendarme del libre comercio y la propiedad y, por otra parte, la sanción moral que legitima esa violencia y su concentración en ese Estado, en manos de la Iglesia. De este modo aparece la religión civil (espiritualización de las leyes estatales o civiles), santificadora del comercio que establece como dogma central la sacralización de la propiedad y los contratos: la fe verdadera. Con las diversas prácticas religiosas y los argumentos teológicos posibles que no afecten o

⁶ El término secularización proviene del latín *secularis, secula*, que significa siglo, esto es, medición del tiempo. Con el término secularización se ha designado el proceso que, renunciando a lo eterno, ha temporalizado y, en ese tanto, terrenalizado la vida cotidiana y el espacio del poder (lo político), declarándolos de competencia pública y reduciendo, paralelamente, lo religioso que en las sociedades feudales fueron asuntos abiertamente públicos, al espacio privado.

contraríen esta disposición (acaten estos límites), puede guardarse total tolerancia.

No ha sido antojadizo que esta aproximación o abordaje sea por el reverso, por los límites; por el contrario, de manera obligada ellos se impusieron desde la voluntad de impregnar de significado la presente investigación. Se trata de un imperativo que emerge del anhelo de otorgar a esta exposición mayor relevancia que la de una simple articulación más o menos sensata y coherente de ideas, y convertirla en un esfuerzo por pensar, en el sentido pleno, la tolerancia. Para impregnar de sentido este estudio fue preciso procurar una postura como sujeto, es decir, desde el imperativo de interpelar esperanzadoramente una época, no desde la arbitrariedad o el capricho, sino posicionándose frente a esa circunstancia dada —no elegida— que limita al sujeto que lee. Luego, el estudio de la tolerancia por los límites constituye un reclamo o una exigencia impuestos por el objeto de estudio. Filosofar en estos confines en donde los valores pregonados se enrarecen volcándose contra sí mismos, es filosofar en donde ellos encuentran sus límites, donde el sujeto se agota o legitima; es asumir las situaciones límites que, a juicio de Karl Jaspers, definen el oficio filosófico. Esta circunstancia material en la cual se produce este trabajo se bifurca diacrónica y sincrónicamente.

Diacrónicamente, este trabajo se produce desde una región limítrofe —periférica— del actual orden mundial. Esta periferia, más que disfrutar los logros de la modernidad, los ha padecido; ha conocido de ella sobre todo sus negaciones, sus límites. En estas tierras los ideales de libertad y tolerancia se tornaron en justificaciones para la esclavitud y la intolerancia. Este barco cruzó el Atlántico y arribó a tierras de lo que hoy es América llevando en la proa una de las más emblemáticas contribuciones a la humanidad, una “puerta abierta sobre el vasto cielo” (Carpentier, 1981: 7), sostén y fundamento de la libertad y la tolerancia que anunciaba: la guillotina que como guía advertía acerca de los límites que portaba aquel “bisel acerado y frío” (*loc. cit.*)⁷.

En la coordenada diacrónica, este análisis está obligado hoy a considerar los agotamientos y las obsolescencias de un mundo que, en su afán de eternizarse, amenaza con extinguir todos los mundos posibles; un orden que amenaza con llevar a la humanidad, universalmente, a sus límites, al final de los tiempos. El Arca de

⁷ Este hecho ha sido valorado como un progreso para la humanidad, en la medida en que, además de enriquecer el vocabulario agregando un nuevo verbo (guillotinar), materializó uno de los ideales de la Revolución Francesa: la igualdad. A partir de entonces, desde el rey hasta el más humilde vasallo serían ejecutados por igual: guillotinado. La carnicería que ella posibilitó, incluyó a Guillotin, su inventor, en honor del cual dicha creación tecnológica lleva su nombre.

Noé empieza a hacer aguas por la intolerancia universal de este "nuevo orden" que se resiste a detener la destrucción.

Desde sus inicios, la modernidad anunció su contradicción constitutiva en las "dos historias, dos discursos, y dos gestas, bastante diferentes y aun contrarias" (Wallerstein, 1996: 15) que contenía. Desde el principio, entre tanto exigió al poder monárquico tolerancia universal a las relaciones comerciales, impuso su intolerancia al incumplimiento del contrato fundante del trabajo asalariado. En la instauración del Estado costarricense, por ejemplo, ya estaba reconocido el límite originario de la tolerancia moderna que, como el otro brazo del cuerpo estatal, acompañaría la lucha de los liberales contra las estructuras eclesiales heredadas del sistema colonial. Mientras el

...rayo de Mirabeau tritura la elocuencia de la aristocracia, el trueno de Dantón apaga la voz del vulgo y la populachería (Viquez, 1979: 225).

Estas dos historias o brazos de la modernidad —antifeudal y antipopular— resumen su fortaleza y su limitación. Sin embargo, al perder hoy uno de sus brazos, el antifeudal, el otro, el antipopular, se fortalece. En estas circunstancias, realizar hoy y aquí una investigación que se concentre en las riquezas de la modernidad —su carácter antifeudal— carece de interés, toda vez que el despotismo monárquico y su sanción eclesial no representan en la actualidad, al menos para América Latina y el Caribe, ningún reto. El tratamiento fútil de repetir a-críticamente los postulados de la modernidad, ni siquiera alcanzaría la altura de su legado; sería más bien una forma de menosprecio a esta tradición.

El mundo que está surgiendo del fin de la guerra fría no puede verse con claridad a través de la lente de una filosofía de la Ilustración (Gray, 2000: 133).

La obligación presente es enfrentar la intolerancia de esta época que, por último, fue lo mismo que hicieron los antepasados modernos: enfrentar aquella, la intolerancia de su época. El mejor homenaje, aquí y ahora, además del ya implícito al ocuparse de ellos como objeto de estudio, es el de trascenderlos críticamente desde el presente —acaso la única manera posible— llevándolos a sus límites hasta agotarlos por medio de la crítica teórico-práctica que, en definitiva, signifique *pensar peligrosamente*.

...espolear el pensamiento, no retroceder por nada ante la experiencia de la cosa, no dejarse atar por ningún consenso de lo previamente pensado (Adorno, 1973: 14).

Es por medio de la crítica que se puede precisar lo vigente: aquello que resiste y aún se sostiene en pie después del análisis de la interpelación. En este sentido, esta aproximación obligada no deja de valorar el significado que en su momento y lugar tuvo el surgimiento de la modernidad como enfrentamiento al despotismo y absolutismo monárquicos y, en tal medida, de la valía conceptual y moral del pensamiento moderno; no menosprecia su significado histórico, sino que distingue y separa lo que es todavía vigente de la tolerancia moderna, de sus contenidos ya obsoletos: distingue la necesidad general de un universal y sus respectivos límites fundantes que se concretan en el sujeto, del universalismo excluyente que en particular sustenta el sistema de la tolerancia moderna: el mercado. La crítica (distinción, establecimiento de límites) posibilita actualizar el legado de la modernidad e intenta, si algún valor y sentido tiene la idea de progreso, desarrollar su legado hasta superarlo. De otra manera, difícilmente se podría estar a la altura de los tiempos para intentar, desde ahí, asumir

...la obligación de señalar las ilusiones, equivocaciones, ambigüedades e hipocresías de quienes levantan la bandera de la libertad para perpetuar la brutalidad (Moore, 1977: 73).

En imágenes de Freud, el más alto homenaje que se le pueda hacer al padre, más que asesinarlo, será interpelarlo para enterrarlo dignamente salvaguardando su herencia de vida, aun a riesgo de repetir el trágico destino de Ícaro, quien pereció por la osadía de no mantener el vuelo junto al de su padre, Dédalo, pretendiendo alcanzar mayores alturas. En el mito helénico, Ícaro debe perecer para castigar el acto de soberbia: superar el vuelo del padre. El vuelo superior, además de cuestionar la frontera de imposibilidad establecida a la acción, la desafía y, ahí mismo, interpela también el límite fundante de la autoridad al traspasarlo, la cual, por su parte, evidencia su intolerancia al no asumir esta interpelación y, por el contrario, proceder a matar al hijo, Ícaro, para que en su muerte el límite se eternice. Esta vez nada más queda asumir con cuidado y responsabilidad el riesgo de la "soberbia y la osadía". No hay otra opción porque no puede juzgarse como opción la muerte anunciada, que ya se tiene por cierta, al intentar mantener el mismo vuelo del padre. En estas condiciones, la actitud responsable es aventurarse; lo irresponsable es ser conservador y mantenerse en el mismo sendero, reaccionando contra toda necesaria transformación, declarándola a priori como imposible. "Sin riesgo, sin la posibilidad presente del error, ninguna verdad es objetiva" (Adorno, 1973: 14). Al lado del padre perecerán todos por la razón de que este padre, al igual que Cronos, únicamente sobrevive si devora y destruye a sus hijos. La salida del parricidio que tomó Zeus, el hijo rebelde de

Cronos, tendrá que sustituirse por la interpelación, por la demanda de tolerancia que contenga la lucha emancipatoria que revele y denuncie en su despliegue, la intolerancia de las actuales relaciones imperantes en el planeta.

En los capítulos centrales, éste es un intento por leer desde hoy la conciencia de la época en la que se incubaron las sociedades presentes; entabla así una polémica con los autores a través de los cuales estas sociedades se pensaron a sí mismas con un enfoque que permita comprender sus desarrollos ulteriores. Esto significa que cada autor ha interesado, no por la caprichosa o arbitraria cercanía-empatía con el autor de la presente investigación, sino por el grado en que sus obras resumen y expresan la conciencia de esa época, génesis de la modernidad y, en esa medida, de la llamada posmodernidad. Estos nombres designan concepciones o filosofías mediante las cuales esta época se formula sus propios problemas en la medida y forma en que logra reconocerlos. Por esto no se intentó hacer un estudio pormenorizado con una revisión exhaustiva de la obra y hasta de los escritos epistolares de cada autor, sino analizar su obra más difundida, reconocida y discutida. Los autores elegidos fueron Voltaire, Locke, Rousseau y Hume, expuestos en ese orden, no cronológico sino atendiendo a su solidez y aporte teórico, de menos a más.

Concentrarse en los límites (negaciones) implicó contrariar las investigaciones tradicionales centradas en aquel espacio en el cual la filosofía moderna despliega su riqueza y fortaleza, en lo que otorga. Se reveló así, un Voltaire, un Locke, un Rousseau y un Hume que la tradicional filosofía política se niega a reconocer; aparece no solo el anverso con el sujeto fundante de la tolerancia, sino también el reverso con los excluidos que en su interpelación revelan la intolerancia de la tolerancia moderna. Este contenido surgido en los límites no está constituido por conceptos que simplemente se puedan agregar a la teoría global. A partir del contenido de estos límites, todo el pensamiento de estos autores, y probablemente el de toda la modernidad y la posmodernidad, se re-semantiza y adquiere otro sentido distinto al tradicional e ideológico, mayormente difundido.

El capítulo primero desarrolla la problematización actual de la tolerancia, así como algunas nociones que permiten enfrentarla. En el segundo se analiza la presencia del universal y el sujeto en los autores modernos. El tercer capítulo contiene, como secciones, un estudio de tres límites centrales de la modernidad y su relación con las constricciones a la tolerancia: el económico, el político y el religioso. El capítulo final contiene una discusión sobre los desafíos teóricos (replanteamiento de los temas afines a la tolerancia) de la tolerancia hoy. Por último, después de la conclusión, aparece a modo de epílogo un obligado análisis, aunque apenas como

bosquejo, de los ataques al Centro Mundial del Comercio, al Pentágono y a la Casa Blanca de los Estados Unidos acaecidos el 11 de septiembre del 2001.

Esta aproximación no ingresa al análisis de los conflictos al interior de la llamada sociedad civil. No se aproxima a la tolerancia a partir de los particulares problemas socio-culturales en discusión actualmente: el aborto, las preferencias sexuales, el consumo y tráfico de drogas, la prostitución, la eutanasia, las etnias y otros. No obstante, desde estos aportes y conclusiones se pueden encontrar criterios para analizar estos temas, por cuanto estas particularidades tendrán que formularse en el marco global y universal de la tolerancia aquí discutido.

De esta manera se procura una contribución a la necesidad de desatar el nudo de la tolerancia, con la sospecha foucaultiana de que en los debates acerca de la tolerancia, también "hay un desorden peor que el de lo *incongruente*" (Foucault, 1993: 3). Este esfuerzo cobrará sentido al acompañar la lucha por la superación práctica de las intolerancias específicas, resolviendo de esta forma la tensión concreta de la cual está preñado el concepto mismo en cada momento (la roca en la que la pala se dobla, por utilizar la imagen de Wittgenstein). El pensamiento se retroalimentará de la resolución de esta tensión en cada lucha concreta si, al menos, retorna al espacio humano donde esta investigación se originó, y no como un simple ejercicio de "derecho al berreo". Quizás en este análisis se encuentre una respuesta al por qué no fructifica, en una humanidad que viaja en la misma Arca de Noé, la conciencia que ya existe sobre el valor de la tolerancia. ¿Cuáles han sido los condicionantes que impiden la tolerancia en un mundo que ha hecho de ella un bien? La muerte anunciada no parece evitarse, enmarañada en el dilema ya reconocido desde hace más de dos mil años por Saulo de Tarso, San Pablo: "reconozco el bien, consiento en él y, sin embargo, hago el mal".

Capítulo I

Aproximación a las sociedades inclusivas

Introducción

La versión actual de la intolerancia se percibe y despliega bajo formas xenófobas y chauvinistas, a partir de la autoliquidación de los regímenes que imperaron en los países de Europa del Este. En el mismo momento en que fracasaron los regímenes de Europa oriental, se puso en marcha un proyecto de construcción de un “Nuevo Orden Internacional”¹. Este proyecto globalitario², por su propia dinámica, ha puesto en crisis las fronteras nacionales dejando al descubierto la diversidad humana existente dentro de esas fronteras unificadoras. La diversidad de identidades y culturas que aún subsistían en las naciones y que ni la violencia que supuso la realización del Estado-Nación resolvió o eliminó, surgió como

¹ Esta frase fue acuñada en 1990 por el entonces presidente de los Estados Unidos, George Bush.

² El término globalitario fue acuñado para designar el carácter autoritario e intolerante de la globalización, cfr. Ramonet, 1997. Esta precisión evita el error de juzgar al globalitarismo mismo como un proyecto de hibridación sin control o conducción: cfr., verbigracia, García Canclini, 2000. Éste es un error equivalente a no distinguir el amo del esclavo.

reacción a la homogeneización del globalitarismo³. Adicionalmente, este mismo proyecto provocó masivos movimientos migratorios de desempleados que han obligado a culturas diferentes a convivir en los mismos espacios. Ahí, por contraste, se ha mostrado la existencia de la diversidad. Por ello, los debates en torno de la tolerancia contienen los conflictos o las contradicciones reconocidos en el actual mundo globalitario. Los conflictos y las contradicciones del mundo que sobrevive al acabar la Guerra Fría, saltan en la discusión sobre la tolerancia. Esto no es extraño: la tolerancia nunca ha surgido desde una especulación sino como una demanda o necesidad histórica.

...pocas veces topamos con un defensor de la tolerancia clamando en el desierto (Kamen, 1987: 10).

En un mundo heterogéneo, con fuerzas (capacidades de exterminio) enfrentadas, la tolerancia resulta una condición indispensable para la vida pues la intolerancia, que reacciona contra toda diferencia y solo en condiciones de homogeneidad no ocasiona enfrentamientos, luego del etnocidio al que convoca, amenaza finalmente con el autoexterminio total. En este marco socio-histórico de explosión de diversidades hoy surge, de nuevo, la conciencia acerca del valor de la tolerancia y su necesidad planetaria: condición necesaria para una vida plural y diversa.

La tolerancia hace posible la diferencia; la diferencia hace necesaria la tolerancia (Walzer, 1998: 13).

A diferencia de la primera modernidad que hizo de la libertad su máxima, la llamada posmodernidad ha tenido que asumir la tolerancia como su valor central; resurge en un momento en que las sociedades modernas insisten menos en su principio individualista y las asaltan preocupaciones societales.

La democracia pluralista con su virtud propia, la tolerancia, constituye la fase más avanzada en el desarrollo político del capitalismo industrial (Wolf, 1977: 50).

En la atmósfera cultural que se autodenominó posmoderna, la tolerancia se ha difundido con mayor vigor. Ahí aparecen los discursos sobre la muerte de las ideologías, de la filosofía, de la

³ Los conflictos étnicos que retan a los actuales Estados —algunos de los cuales conforman movimientos separatistas— son signos altamente reveladores del carácter irresoluto de la modernidad puesto en evidencia.

utopía, del sujeto y, en su versión más rupestre, la muerte de la historia. En tal dirección, surgieron reformulaciones teóricas y metodológicas eclécticas en donde los viejos enfrentamientos teóricos "tienden a ser sustituidos por una considerable tolerancia teórica y metodológica" (Elguea, 1989: 106).

La UNESCO había declarado su valoración positiva cuando oficializó a 1995, año internacional de la tolerancia y, desde ese año, a octubre, mes internacional de la tolerancia. Por las mismas fechas y en otro contexto, la idea de la tolerancia, en contrario, aparece como un disvalor: Rudolf Giuliani y William Bratton —alcalde y comisionado, respectivamente, de la ciudad de Nueva York— desarrollaron en la década de los noventas una política de seguridad a la que denominaron *Tolerancia cero*. Se trataba de una doctrina según la cual, los cuerpos represivos de la urbe neoyorkina no permitirían ninguna violación de la ley por más leve que fuese: "mano dura" contra toda infracción. Por el carácter reactivo de las sociedades latinoamericanas y caribeñas —poco original— en muchas de las urbes de la región se copió esta política de seguridad en los mismos términos. Más recientemente, el Vaticano anunció una política para eliminar de sus miembros la práctica de la pedofilia y la violación de menores a la que llamó, copiando la propuesta de Giuliani y Bratton, *Tolerancia cero*.

En América Latina y el Caribe la tolerancia aparece ligada al ámbito político y al étnico; se la menciona como salida a conflictos bélicos (guerrilleros) y, así, finalmente ligada a la democracia y a la paz. Su importancia para la región se revela en el tema de las identidades y los conflictos étnicos abiertos desde la Conquista y todavía pendientes de resolución⁴. La tolerancia moderna en su versión más elemental, la tolerancia religiosa, nunca estuvo presente en el "encuentro" con las culturas originarias de lo que hoy es América. Sus límites no alcanzaron a estas civilizaciones. Probablemente, en el futuro la tolerancia aparecerá en el tema de las migraciones económicas intra-regionales.

No obstante, la preocupación por la tolerancia no ha sido reciente. Desde los albores de la modernidad apareció como respuesta a conflictos religiosos enlazados con la creación de los Estados nacionales y el desarrollo del comercio. Diversos pensadores y filósofos tuvieron como su objeto de estudio y preocupación la tolerancia: Tomás Moro, Spinoza y Erasmo. Ya más

⁴ Las dificultades jurídicas de los mapuches en Chile, los mayas en Guatemala, los bribris en Costa Rica, las culturas amazónicas en Brasil, entre otros, son algunos pocos ejemplos. Sucintamente, el problema ha surgido de la aplicación de una ley única, igualadora y ajena a su diversidad, cuyo origen se remonta a la creación de los Estados nacionales que continuaron la tarea de la colonización iniciada en la conquista de América.

consolidado el proceso moderno, el movimiento de la Ilustración y el liberalismo trataron el tema en los siglos XVII y XVIII; preocupaciones de filósofos como Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Hobbes, Locke y Hume, así lo evidencian. Las reflexiones continuaron en el siglo XIX en obras como las de J. S. Mill y Hegel. Durante la primera parte del XX, lo hallamos en obras como las de Sigmund Freud y en el principio de tolerancia en la lógica de R. Carnap, que junto con el método anarquista bajo el principio único, "todo sirve" (cfr. Feyerabend, 1992), llevan el tema de la tolerancia a su reflexión epistemológica.

La relevancia que le otorgan John Rawls y Karl Popper es decisiva; el primero la juzga "el origen histórico del liberalismo" (Rawls, 1996: 18) y, el segundo, premisa sobre la cual se sostiene la civilización occidental, en tanto ésta se distingue por creer, no en una, sino en muchas y plurales ideas (cfr. Popper, 1994: 259-282 y 241-258).

En la actualidad, la tolerancia ha servido para retroalimentar los cuestionamientos sobre categorías como bárbaro, salvaje, exótico, extranjero, hereje, pagano⁵ y, en fin, todo aquello que configura la otredad que nunca acabará de surgirle a toda institución establecida. A esta lista habría que agregarle también las nociones de enemigo y demonio.

1. Dificultades del concepto

El entramado de dificultades para comprender y valorar la tolerancia se inicia en el término mismo, pues "el campo semántico de esta palabra incita por sí mismo a desconfiar" (Sahel, 1993: 11). Etimológicamente, el término 'tolerancia' proviene del latín *tolerare* en donde se designa la cualidad de soportar, aguantar en el sentido físico. Este sentido está presente aún en las ciencias instrumentales; tanto en la resistencia de materiales como en la prescripción de medicamentos, por ejemplo, suele establecerse un índice que mide el "grado de tolerancia" de los materiales o los pacientes a determinada sustancia o medicamento, es decir, mide la capacidad para soportar o salir airoso del embate al que se es sometido, en fin, la capacidad de no ser estructuralmente afectado. El término griego *τληναι* ya, además de los significados que en latín va a tomar el vocablo *tolerare*, la acepción de atrevido y valiente.

Pero la dificultad persiste más allá de los diccionarios. En el uso común y cotidiano pueden encontrarse una enorme gama de asociaciones y sinónimos. Por ejemplo, tolerancia bien puede

⁵ Esto se advierte en Franz Wimmer y Julia Kristeva, por ejemplo.

aparecer como un principio, una actitud, una norma ética, un derecho político y jurídico, una gracia, un lujo, un criterio epistemológico, un veredicto (indulgencia); igualmente puede tomar el significado de perdón, paz (no violencia), respeto y valoración de la diferencia, comprensión, pluralidad, no discriminación, admisibilidad de la discrepancia; mas por otra parte, toma asimismo acepciones que la deslegitiman cuando se asocia con desprecio, relativismo, abulia, indiferencia, lascivia, permisividad, aguante, paciencia y sufrimiento. Su contrario, la intolerancia, tiene menos ambivalencia: evoca dogmatismo, fanatismo, represión, persecución, guerra, desautorización, odio, intransigencia, inadmisibilidad de la discrepancia, inflexibilidad, impermeabilidad, rigidez, irascibilidad e "insoportabilidad", entre otros.

La plurisignificación o equivocidad del término puede explicar las valoraciones distintas y hasta opuestas de la tolerancia. Sucintamente, dentro de las objeciones que se suelen hallar pueden mencionarse algunas.

Gabriel Riqueti, conde de Mirabeau, expresa: "la palabra tolerancia me parece en cierto modo tiránica en sí misma" (citado por Bobbio, 1981: 1620). Valoración semejante pronuncia Goethe: "tolerar significa ofender" (citado por Festcher, 1996: 19). Schopenhauer consideró que

...la tolerancia... no es siempre más que el resultado del más profundo desprecio por el resto de los humanos (Schopenhauer, 1984: 208).

También fue juzgado de "pretencioso ese sustantivo de tolerancia" (Kant, 1997: 35). Se desconfía por la posibilidad de "hacer de la tolerancia un instrumento para el mantenimiento de la sumisión abyecta" (Marcuse, 1977: 82). Al considerar sus efectos estéticos, Baudelaire la valora como "tolerancia destructiva" (citado por Marcuse, 1977: 82). Puede devenir en un mal necesario, en tanto "implica la renuncia a impedir algunos males" (Bobbio, 1981: 1629). Lord Stanhope concluye que, aunque hoy la tolerancia sea valorada de manera positiva, finalmente se revelará su carácter peyorativo.

Hubo un tiempo en que los disidentes apelaban a la tolerancia como una gracia; actualmente la exigen como un derecho, pero llegará el día en que la desprecien como un insulto (citado por Bobbio, 1981: 1629).

No obstante, desde los inicios de la modernidad la tolerancia también ha sido defendida y valorada positivamente. Aunque históricamente la tolerancia no fue admitida de modo inmediato, en vista de que en ese momento "la intolerancia se aceptaba como

una condición de orden y estabilidad social" (Rawls, 1996: 19), ahora, hasta las objeciones y desconfianzas que recibe no se sustentan en la apología de alguna intolerancia sostenida de forma abierta. No es de extrañar que la antología de textos sobre la tolerancia que patrocinó la UNESCO, concluya que:

La Real Academia de la Lengua debiera ampliar las acepciones del término "tolerancia" (Morsy, 1993: 7).

Sin embargo, la dificultad no se salva simplemente "ampliando" las acepciones del término, como si se tratara de un cajón de sastre en donde se echa todo lo que aparezca; ello provocaría un relativismo destructor de toda pretensión universalista (anti-humanismo).

2. El relativismo destructor de la tolerancia

El clímax del reciente relativismo proviene del éxtasis que provocó en algunos la llamada posmodernidad; principió con una supuesta imparcialidad ante cualquier compromiso, y siguió con un desprecio hacia toda pretensión emancipatoria; luego pasó a celebrar el triunfo de la fragmentariedad interpretándola como diversidad para, por último, levantar una precipitada acta de defunción del sujeto. Con la supresión del sujeto, la sensibilidad posmoderna ha pretendido liquidar toda universalidad (meta-relatos o discursos totalizantes) al banalizar la existencia humana interpretando la lucha por la vida —muchas veces sangrienta— como un juego de signos, interacción de espejos. En esta atmósfera de decepción que pasó de la angustia existencial a la ansiedad consumista, la muerte aparece como una opción más. Frustrados en sus proyectos mesiánicos de salvación de una humanidad abstracta desde la élite, pasaron a aborrecer directamente a la humanidad. Ni antes ni ahora supieron alimentarse de la gente misma.

Este camino de la pretendida "tolerancia total" parte del capricho y la arbitrariedad, terreno propicio para los desmanes sin límites que las "fuerzas ciegas" (poder mercantil) levantan contra los debilitados. Esta ruta, contrariamente a lo que el espíritu posmoderno pregona, más que posibilitar la tolerancia plena, eterniza la intolerancia fundamental. En este contexto, la tolerancia se convierte en permisividad y aceptación del dolor y la muerte provocados por cualquier institución. Los debilitados quedan en las manos del poder de las instituciones como simples objetos. Al fortalecerse esta tendencia a destruir los debilitados, esta dinámica tenderá, finalmente, a destruir la vida misma al convocar al suicidio.

Si hay hombres que desean hacer sufrir a otros o incluso destruir a la civilización misma, nada hay fuera del hombre mismo a que se pueda recurrir para afirmar que tales acciones deben condenarse. De aquí que el problema de la valoración como del conocimiento objetivo, se convierta en el de intentar descubrir si hay algunos aspectos de lo que vagamente es llamado la situación humana que pueden proporcionar un adecuado punto de vista desde el cual sea posible argumentar (Moore, 1977: 62).

En realidad es mucho más que "proporcionar un adecuado punto de vista"; se trata de precisar el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida, su fundamento material, desde el cual, además de ser posible argumentar y pensar la acción, se pueda desarrollar la acción misma. Éste debe ser el "conocimiento objetivo" al que hace referencia Moore. Cuando el debate y la investigación no alcanzan las condiciones materiales de la vida real, siempre irreducible y plagada de necesidades, toda pretensión acaba en la arbitrariedad, sin más fundamentación que el simple deseo, antojo, capricho o la pura voluntad de poder.

El relativismo, por el contrario, al descartar toda fundamentación y establecimiento de límites, se destruye a sí mismo y, con ello, destruye también la tolerancia. El relativismo minará el fundamento de la tolerancia, su límite, desde el momento en que anula toda universalidad. Por este camino de la falsa tolerancia se llega a la intolerancia, ocultándola.

Ya Platón había advertido que esta universalidad no podía estar atada a los intereses particulares; al revés, debía estar mucho más allá de ellos. En sus términos, la justicia debía entenderse como un bien en sí mismo. En su disputa con Trasímaco, Platón advierte que de no existir esta trascendencia, la justicia y su concepción estarían atrapadas en las conveniencias de los poderosos negando, de entrada, toda posibilidad de construir alguna sociedad civilizada y plenamente humana (cfr. Platón, 1992: libro I, págs. 55-104).

En el relativismo no es posible juzgar ni el genocidio histórico—no superado ni por el holocausto perpetrado por los nazis—perpetrados por los conquistadores de América, ni las torturas, desapariciones forzadas y asesinatos cometidos por gobiernos latinoamericanos y caribeños en siglos posteriores.

Con qué criterio juzgar, por ejemplo, el acto cometido en el siglo XVI por las tropas de Narváez en Caonao, Cuba, y descrito por el obispo Bartolomé de las Casas.

Súbitamente sacó un español su espada, en quien se creyó se le revistió el diablo, y luego todos cientos sus espadas, y comienzan a desbarrigar y acuchillar y matar de aquellas ovejas y corderos, hombres y mujeres, niños y viejos, que estaban sentados,

descuidados, mirando las yeguas y los españoles... Entran en la gran casa, que junto estaba porque a la puerta della esto pasaba, y comienzan lo mismo a matar, a cuchilladas y estocadas cuantos allí hallaron, que iba el arroyo de la sangre como si hobieran muerto muchas vacas... Y así como el mancebo descendió, un español que allí estaba sacó un alfanje o media espada, y dale un cuchillada por lo ijares que le echa las tripas de fuera... El indio, triste, toma sus tripas en las manos y sale huyendo de la casa (Larraín, 1996: 136).

O, de igual forma, con qué criterio juzgar los actos que en su brutalidad se asemejan al horror contenido en el acto narrado por *Las Casas*, solo que ahora perpetrados por quienes recogieron el legado de los conquistadores, sus herederos: las instituciones oligárquicas en América Latina y el Caribe. El director general de la Sección de Amnistía Internacional en España, evalúa uno de los tantos casos en los que se recoge tal legado: el caso de Guatemala.

Más de cuatrocientos cuarenta pueblos destruidos totalmente, más de cien mil civiles asesinados o *desaparecidos*, más de un millón de desplazados internos y más de cien mil personas que pudieron atravesar la frontera con México huyendo de la muerte. // La *desaparición*, el asesinato, la tortura y las ejecuciones no fueron solo actos aislados bárbaros de miembros del Ejército de Guatemala. Las terribles violaciones de derechos humanos fueron planificadas fríamente en torno a una mesa de trabajo en base (*sic*) a una política de tierra arrasada decidida en las más altas instancias del Estado. // La muerte casi sin interrupción se prolongó por más de treinta y cinco años en el centro mismo del silencio, la indiferencia o la complicidad de la llamada comunidad internacional (Beltrán, 1998: 9).

Aprovechándose de las dificultades conceptuales bien puede afirmarse que la "comunidad internacional" se limitó a practicar una supuesta "tolerancia" (silencio, indiferencia y complicidad) con el Estado guatemalteco. Este caso ilustra cómo el relativismo destructor provocado por la arbitrariedad que no reconoce ninguna universalidad, legitima el despotismo al eliminar todo juicio y discernimiento humano y moral posible que pueda, al menos, condenar los desmanes, difícilmente imaginables, practicados contra los debilitados y, en esa medida, construir una política de recuperación de humanidad.

No parece que mediaran cinco siglos desde el inicio de la conquista. La impunidad ante estos actos se perpetra no solo desde la impotencia política de los debilitados en las manos de la intolerancia de las instituciones, sino que, igualmente, desde la producción de una conciencia que, como el *nihilismo*, ve con indiferencia ("tolerancia") tales actos, al negar las herramientas de discer-

nimiento —conceptual y moral— para ser juzgados. En definitiva, éste es el estado cultural del relativismo posmoderno, tan semejante al estado natural hobbsiano del cual ya Hegel prevenía:

...estado de la prepotencia y del entuerto, del cual no puede ser dicho nada más verdadero, sino que es preciso salir de él (Hegel, 1974: 344).

Éste es un estado que responde a las aberraciones y los crímenes institucionales con juegos lingüísticos, lúdicamente, en la superficie. Aquí el discernimiento y la construcción de la tolerancia se enrarecen y por último se pierden al destruir toda universalidad. En la construcción de la tolerancia es necesario salirse de ese estado del relativismo. Y esto nada más es posible a partir del reconocimiento de los límites.

3. El absolutismo ciego y la paradoja de la tolerancia

El reconocimiento de los límites por sí mismo no basta, pues así como el relativismo destruye y mina las posibilidades de la tolerancia, ocultando su intolerancia implícita en la negación de los límites, la absolutización de los límites de la tolerancia, también perpetúa otra forma de intolerancia oculta bajo la limitante paradoja que se impone como inevitable y se justifica como necesidad y deber de la tolerancia.

En su formulación original, la paradoja "intolerancia a la intolerancia" se atribuyó a Rousseau, aunque ya está implícita en Locke. Desde entonces aparece en todas las reflexiones condicionando diversas prácticas: la lectura más inmediata la realizaron los jacobinos en la época del terror de los revolucionarios franceses, traducida por Louis-Antoine-Lion de Saint Just como "ninguna libertad a los enemigos de la libertad"; en la época posterior al derrocamiento del régimen de Fulgencio Batista en Cuba, apareció otra versión que contiene el límite pero sin la paradoja: "ninguna libertad a los enemigos de la revolución"; en la Guerra Fría apareció valorando la intolerancia como un mal (insensatez) en sí mismo.

...hay una insensatez, la intolerancia, difícil de tolerar. En realidad, es aquí donde encuentra su límite la tolerancia (Popper, 1994: 244).

Una vez que señala este límite sin más, absolutizado, Popper reclama el derecho a reprimir a los intolerantes, "si es necesario por la fuerza... y... en nombre de la tolerancia" (Popper, 1984: 268). La

paradoja también se advierte en el título mismo de la declaración de las Naciones Unidas: "Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia" (cfr. Odio, 1989), pues pretender eliminar la intolerancia implica caer en la paradoja: desarrollar una intolerancia contra la intolerancia. En igual sentido la reconocen otros autores.

La tolerancia de la que hablo, y por la cual abogo... lleva consigo una cierta dosis de intolerancia (Ferrater, 1983: 55).

Hay pues una paradoja constitutiva de la libertad (y, consecuentemente, de la tolerancia) puesto que, para existir, ella implica su propia negación (Todorov, 1993:183).

Después del reconocimiento de esta intolerancia constitutiva, este autor insiste en establecer la paradoja, "la intolerancia es intolerable" (Todorov, 1993: 191), sin entrar a analizarla.

Los esfuerzos actuales por enfrentar la paradoja se han reducido a determinar en qué consiste la intolerancia que debe tenerse a la intolerancia⁶; se pretende así, quitarle la arbitrariedad. Mas ninguno de estos esfuerzos consiguen deshacerse de la paradoja; la mantienen, aunque de manera más precisa. Siempre encuentran algo que el tolerante ya no debe tolerar: el límite y la paradoja persisten.

La conclusión obtenida es que la realización del objetivo de la tolerancia exige intolerancia (Marcuse, 1977: 77).

El problema de la paradoja es su carácter concluyente: al llegar a ella ya no hay necesidad de suministrar más explicaciones para implantar la intolerancia, su inevitabilidad exige resignación. La imposibilidad de evitar la paradoja es la justificación de la intolerancia que se hace en nombre de la tolerancia.

A pesar de que a veces se reconoce que "la tolerancia fue inicialmente una tolerancia forzada" (Kolakowski, 1986: 119), casi nunca se interroga acerca de los contenidos concretos de esa intolerancia que, las más de las veces, constituyen la fuente de donde se define la otredad, haciéndola aparecer como intolerante. El círculo se cierra cuando después se evade la cuestión sobre ¿qué es lo que no toleran los catalogados ahora como intolerantes? Sin responder a tal pregunta, simplemente se llama a la intolerancia justificada en nombre de la tolerancia. Al tomarla en abstracto, se legitima esta intolerancia. Por esto, la imposibilidad de evitar la paradoja se convierte en una explicación acerca del fundamento de los límites que constriñen la tolerancia. En la paradoja acaba la discusión.

⁶ Cfr., verbigracia, Walzer, Fetscher, Popper y Rawls.

Se observa que la paradoja de la tolerancia tiene como primera condición, el vaciamiento de los contenidos de la tolerancia. El vacío se produce en la desvinculación material de los límites del concepto de la tolerancia, el cual parte de aquella premisa —creencia— según la cual las ideas en sí mismas explican —en algunos casos hasta determinan— los procesos humanos, ello a pesar de advertir, de inmediato, que desde esa creencia no se puede explicar lo que históricamente se puede constatar: la conciencia está dada, pero la realidad no se comporta como lo expresan las ideas en esa conciencia dada. La salida ha sido dictaminar como “paradójico” que el ser se desvincule del pensar.

...pocos países llevaban camino de conseguir una sólida libertad religiosa, aunque, *paradójicamente*, la teoría de la tolerancia ya había sido expuesta por completo (Kamen, 1987: 238, énfasis agregado).

Desde esta desvinculación que supone el primado de las ideas de la tolerancia, ya no puede explicarse debidamente el fundamento de los límites que la constriñen. Una vez vaciados de sus contenidos propios, estos límites pasan a ser absolutizados. Éste es el sendero al final del cual se encuentran las paradojas y que comienza con la eliminación de las necesidades humanas: la supresión del sujeto. Eliminado el sujeto, los límites se tornan abstracciones vacías. Aquí la paradoja resulta inevitable. En tales condiciones, solamente queda la sacralización o satanización de los límites.

Al fundamentar la tolerancia en los límites dominantes o institucionalizados y no en el sujeto que se le escapa, absolutizando aquéllos, la tolerancia se torna intolerante hasta con el mismo sujeto. El desconocimiento que la teoría o el pensamiento hacen de las contradicciones de la vida humana —estructuras de clase o diferenciación de género, por ejemplo—, igualando en la conciencia ideológica lo que es diverso en la realidad social, supone la supresión imaginaria del sujeto real. Y como la supresión del sujeto —que es la supresión de todo límite— es el terreno propicio para la intolerancia, la tolerancia termina revertiéndose contra sí misma. La tolerancia sin sujeto es absoluta intolerancia. Esta inversión origina la paradoja que al erigir como su deber y necesidad la intolerancia, anula la tolerancia.

Los efectos de la absolutización no fueron advertidos por Platón, quien acabó formulando, desde su República saturada y apoteósicamente politizada, una sociedad intolerante, entre otros ámbitos, en el de la religiosidad y el arte. Ciego ante su trascendencia o límite, la asumió como un absoluto. Una sociedad en la que todo sea público y, en esa medida, político, no abre espacios para dirimir ninguna interpelación teórico-práctica, esto es, no abre espacios para la tolerancia

Al final del proceso que inició con la anulación de la diversidad y luego continuó con la supresión del sujeto, solo aparece el cielo o el infierno, la absolutización del bien o del mal (divinización sacralizada o satanizada); límites inmutables que al interpelarse desde sí mismos, al interior de su propia dinámica, producen las contradicciones que la conciencia percibe como paradojas. Pueden bien aparecer como leyes sagradas o designios del mal que en ninguno de los dos casos se pueden interpelar; en el primero solamente deben ser respetadas y, en el segundo, destruidas. Aquí se le ha quitado toda humanidad a los límites. En el camino de su absolutización —sacralización o satanización—, la preservación y desaparición absoluta de los límites se manifiestan como garantía, por sí mismas, de tolerancia o intolerancia. Así se ingresa al terreno de la paradoja de la tolerancia en donde el fin justifica los medios.

4. El reconocimiento de los límites

Sin poder prescindir de los límites ni absolutizarlos, se llega, no obstante, a la necesidad de reconocerlos. El debate actual es consciente de la necesidad que tiene la tolerancia de lidiar con los límites. Siempre, tarde o temprano, se advierte que “la tolerancia toca un límite” (Sábada, 1997: 252), “que toda tolerancia tiene que tener límites definidos” (Hinkelammert, 1984: 226). No existe manera de evitar el tema.

...cualquier solución a la cuestión de la tolerancia que no tome en consideración la existencia de lo intolerable es una solución a medias y, al límite, engañosa (Todorov, 1993: 193).

Incluso en la defensa más extrema de la “libertad individual” centrada en un egoísmo atribuido a la condición humana que, en principio, parece apuntar a la diversidad, se acepta que lo tolerable ocurre y se posibilita dentro de las bardas que configuran el redil.

...el individualista concluye que debe dejarse a cada individuo, *dentro de límites definidos*, seguir sus propios valores y preferencias (Hayek, 1986: 90, énfasis agregado).

En esta misma ideología, por ejemplo, surge la pregunta por el alcance de la tolerancia para un liberal, y se concluye que la “tolerancia de la igualdad liberal tampoco es global” (Dworkin, 1993: 197), es decir, no es total y abierta puesto que implica establecer límites.

De igual forma, los límites están reconocidos en la declaración de la UNESCO cuando en el inciso 4 del artículo 1 se expresa que

...practicar la tolerancia no significa tolerar la injusticia social ni renunciar a las convicciones personales o atemperarlas (UNESCO, 1995: 10).

En el reconocimiento de los límites existe una coincidencia mayoritaria.

...sospecho que el auténtico desacuerdo entre filósofos no es sobre la existencia o no de tales límites sino sobre cuál es su amplitud (Walzer, 1998: 19).

Al focalizar el tema de la tolerancia como un asunto de límites, se advierte que se trata de un álgido e incierto problema que determina y separa lo tolerable de lo intolerable.

...el confín entre tolerancia e intolerancia es... bastante más problemático e incierto (Ferrajoli, 1995: 906).

En este momento de la discusión, los criterios de legitimidad se desplazan a los límites; sin embargo, de previo será preciso establecer los criterios mismos que permitan, a su vez, establecer la licitud de los límites. Esto permitirá enfrentar la incertidumbre a la que se refiere Ferrajoli.

La misma noción de falsa tolerancia y la distinción entre limitaciones justas e injustas a la tolerancia... pide la declaración de criterios para su validez (Marcuse, 1977: 94).

Con todo, al "poner nuestros criterios de tolerancia sobre la mesa" (Giner, 1988: 128) para intentar fijar los criterios de licitud y validez de los límites, se nota que, en ese momento, se analiza además la licitud de la tolerancia misma ya que el límite es su fundamento. A esto se debe, justamente, que el problema central de la tolerancia acabe en los límites, en lo que separa la tolerancia de la intolerancia.

El fundamento y los límites conceptuales de la tolerancia son sendas caras de una misma moneda (Valverde, 1999: 125).

De manera más precisa, se puede asentar ahora que el problema central de la tolerancia reside en el establecimiento del principio o fundamento de los límites que la constriñen, no solo conceptualmente, sino que también prácticamente, o sea, de los límites materiales. El debate sobre este principio es problemático. Mientras en el reconocimiento de los límites de la tolerancia existe consenso, en el reconocimiento del fundamento de esos límites ya no. La disputa amenaza con volver al destructor relativismo y la arbitrariedad pues, los límites acaban fundados de forma caprichosa, según se

antoje. De poco serviría reconocer la necesidad de los límites si no se reconoce de inmediato la necesidad de fundamentarlos.

...estamos todos de acuerdo... en que hay que practicar la tolerancia...; pero aun sabiendo que, para existir, la libertad debe ser limitada, *no vemos en qué debemos fundarnos* para trazar el límite (Todorov, 1993: 189, énfasis agregado).

Dentro de la incertidumbre acerca del principio de los límites, se encuentran explicaciones adentradas en el terreno de la arbitrariedad que atribuyen a una insuficiencia, descuido, prejuicio o curiosidad enigmática, la instauración de los límites, debido, en el mejor de los casos, al estado de la conciencia de la época. Así lo evidencian, por ejemplo, dos estudiosos de la tolerancia, cada uno por su cuenta, cuando enfrentan los límites instituidos por Locke.

Esta excepción ...(a los católicos)... no sólo es conservadora, comparada con las posturas más liberales...; como la relativa a los ateos, es también un *curioso* ejemplo de un *pre-juicio a priori (sic)* (Kamen, 1987: 226, énfasis agregado).

Aun tratándose de un pensador tan racional como Locke, el profeta del *common sense*, también los *prejuicios* tienen cabida en su teoría de la tolerancia (Solar, 1996: 257, énfasis agregado).

En los análisis predominantes, las excepciones que cada pensamiento instituye, o sencillamente se ignoran, o bien se tienen apenas como debilidades marginales, prejuicios inocuos, con las que se ha de ser indulgente ("al mejor mono se le cae el zapote") porque, en definitiva, no afectan el cuerpo conceptual global. Este tratamiento dado a tales "lunares" carece de fundamentación metodológica y resulta insostenible como se podrá notar en el capítulo siguiente.

Las dificultades tienen dos momentos. En el primero se ignora, pese a la conciencia que se tiene acerca de la relación fundante entre el límite y la tolerancia, que el fundamento de la tolerancia tendrá que pasar también por el establecimiento del principio de los límites y, en el segundo momento, ya reconocido el límite como fundamento, se ignoran los límites a la acción humana que todavía persisten al reconocer los límites de la tolerancia. Este debate asume que se trata de "límites conceptuales" (Valverde, 1999: 125) no más, sin considerar los límites a la acción humana, los límites prácticos. Se intenta fundamentar los límites de la tolerancia como límites a una simple discusión, a la expresión de ideas⁷. Se trata, sin

⁷ Una de estas consideraciones clásicas se encuentran tempranamente en Spinoza (cfr. bibliografía).

embargo, de límites teórico-prácticos, esto es, de límites materiales. No suele discutirse la intolerancia material que permitiría dilucidar el fundamento.

5. En busca del principio material (fundamento)

Una vez reconocidos los límites, lo inmediato que se abre a la discusión es determinar el criterio o principio sobre el cual se legitimarán éstos, su fundamento. Esta necesidad de establecer la fuente de los límites de la tolerancia, la impone la necesidad de evitar tanto el relativismo destructor como el absolutismo ciego. De nada serviría reconocer los límites si, de inmediato, su fundamento es dejado a la arbitrariedad, tal como lo propone el positivismo lógico para toda ciencia.

...el fundamento no es más que una cuestión lógica, que puede resolverse de un modo totalmente arbitrario (Schlick, 1986: 232).

Si al fundamento de la tolerancia se le trata de forma arbitraria, obnubilando la razón y paralizando la acción, únicamente queda apelar a la buena voluntad: expectativas morales, racionales o, incluso lógicas que, por consenso y con la fuerza de los argumentos esgrimidos en el diálogo ⁸, lograrán persuadir y convencer. Iluminados por las mejores intenciones o encomendados en la oración a la voluntad de un ser divino, se pretende acertar en la realización de la tolerancia.

...el investigador de la historia de la tolerancia no puede por menos que repetir las últimas palabras escritas por Juan XXIII en *Pacem in Terris* (Kamen, 1987: 238).

Palabras que son una oración en la que se invoca a Cristo para que, al inspirar a los seres humanos, haga reinar la paz y el amor entre los pueblos: la tolerancia.

Sólo cabe esperar...(para alcanzar la tolerancia)... que el amor a la humanidad y a la realización definitiva de las ideas de los derechos humanos algún día acaben por triunfar (Fetscher, 1996: 152).

Por el camino del convencimiento y la persuasión a las instituciones —al ejército latinoamericano, por ejemplo— no parece

⁸ El Polílogo de Wimmer, la comunicación por medio de la palabra de Fetscher, o la Gran Conversación de Rorty, por ejemplo.

viable que se pueda fundamentar la tolerancia. La persuasión constituye un planteamiento carente de viabilidad práctica al transformar todo en una discusión, más o menos sensata pero finalmente arbitraria, acerca de los contenidos aconsejables para la tolerancia, basados en el leal saber y entender de los involucrados en el debate. Igual característica poseen los ataques a la tolerancia.

...a menudo los ataques a la idea de tolerancia se sirven de la estrategia argumentativa de desvincularla de su contexto material e intelectual (Cruz, 1998: 77).

En el relativismo destructor al que conduciría la arbitrariedad del fundamento, tendría que aceptarse hasta la frivolidad. Por ejemplo, discutir la tolerancia desde "*el orgullo, la soberbia y la vanidad*" (Martí, 1995: 83). Esta prédica ingenua, cuando se interroga sobre el fundamento —además de confundirlo con el origen o causa— de la intolerancia, contesta con cualquier ligereza.

A veces, el origen o causa de la *intolerancia* no está en *cuestión de principios*, sino simplemente en el mal humor (Martí, 1995: 92).

Un estudio más cuidadoso resume como ofertas, si bien incompletas, como ya está advertido por el proponente, las diversas posiciones surgidas sobre la fundamentación de la tolerancia.

...encontramos las siguientes ofertas de fundamento de la tolerancia: 1) la condescendencia; 2) la aceptación de las diferencias naturales, sin calificarlas; 3) la ausencia de certezas en el conocimiento no verificable (Valverde, 1999: 122).

Este autor se inclinará por considerar "la posibilidad de que la tolerancia tenga más de un centro de gravedad" (Valverde, 1999: 125), con lo cual, sin advertirlo, roza el tema del sujeto en la medida en que es ése el lugar en donde se sintetizan los distintos "pivotes" —como él los llama— de la tolerancia.

Autores como Walzer, quien reduce el problema de los límites a saber "cuál es su amplitud" (Walzer, 1998: 19) o, como Habermas, quien sugiere "que las áreas de tolerancia deben ser infinitamente más amplias de lo que son hoy día" (citado por Larraín, 1996: 221), reducen el problema de los límites a una dimensión cuantitativa (asunto de amplitud). Sin embargo, el problema de los límites de la tolerancia es de carácter cualitativo, de su fundamento.

Cuando el esfuerzo es el de fundamentar en vez de simplemente ampliar, la legitimidad de la tolerancia, que ya se sabe es legitimidad de sus límites, se convierte en la legitimidad de los límites a una acción humana cualitativamente distinta. Por su parte, la acción determinará los ámbitos del sujeto desde sus necesidades, no

desde los conceptos puros por sí mismos. Al tomar estos límites conceptuales y prácticos en su unidad, puede producirse una aproximación al fundamento material (subjetivo y objetivo) de la tolerancia a partir del sujeto.

La tolerancia... no se la puede alcanzar "en abstracto", dejando de lado las condiciones socioeconómicas concretas (Fetscher, 1996: 25).

No obstante, poco se avanza si después de reconocer la necesidad de los límites de la tolerancia, se deja la fundamentación de éstos en la arbitrariedad. En tal dirección, toda institución será legítima y tendrá que ser admitida y tolerada, sin importar dónde establezca sus límites. De aquí que entre el relativismo destructor y el relativismo ciego no se presenta mayor diferencia; en la vida real, sus consecuencias son idénticas.

La tensión del concepto de tolerancia solo puede resolverse en la medida en que, de previo, se puedan discernir sus límites, lo cual, a su vez, conduce a tratar de "determinar cuándo se hace imposible tolerar" (Giner, 1998: 128). Y el discutir los límites en términos de lo imposible de tolerar significa, en definitiva, discutir el criterio de imposibilidad, esto es, conduce a formularse la pregunta ¿qué es imposible de tolerar? Sin embargo, la respuesta a esta pregunta implica otro interrogante: ¿para quién resulta imposible? Y esta segunda pregunta ya revela el sujeto en la medida en que solamente puede contestarse desde él. Por lo tanto, discutir la legitimidad de los límites es discutir la legitimidad de las instituciones que, como producciones sociales de los seres humanos que son, se levantan sobre limitaciones que el propio ser humano se ha impuesto a sí mismo. Son imposibilidades que no derivan de la condición humana, sino de las necesidades de un sujeto particular. La "artificialidad" de estas imposibilidades proviene de su carácter histórico particular.

Cuando la ideología liberal contesta a quienes consideran la tolerancia liberal como imparcialidad o indiferencia que, de previo, en el liberalismo ya se han establecido los límites de lo posible; en consecuencia, se trata de una imposibilidad institucional (producción humana).

Sería torpe sugerir que el liberalismo ni aprueba ni desaprueba esas convicciones éticas ... (el racismo y el robo)..., sino que *se limita a hacerlas imposibles* a fuer de costosas (Dworkin, 1993: 198, énfasis agregado).

Se nota que no se trata de una imposibilidad humana que trascienda su condición histórica, puesto que se trata de una imposibilidad institucional humanamente creada. Ésta responde a

las necesidades del sujeto para quien resultan imposibles aquellas acciones concretas. Por ello, no puede evitarse la pregunta, ¿quién hace imposibles tales acciones? La respuesta retrotrae al sujeto que define lo posible o imposible de tolerar sobre la base de sus necesidades. Por demás está advertir aquí que el instrumento propugnado para producir el espacio de lo imposible haciéndolas "costosas", es la violencia organizada; el costo asignado, en el límite, puede ser letal: la pena de muerte.

Los límites de la tolerancia fundados en las necesidades del sujeto, de diversas maneras, ya fueron reconocidos aunque no debidamente considerados.

Apoyándose en las efectivas limitaciones básicas impuestas por su estructura de clases, la sociedad parece practicar tolerancia general (Marcuse, 1977: 80).

Sin embargo, Marcuse señala este hecho únicamente para analizar si la tolerancia, al interior de la Sociedad Industrial Avanzada, dado el marco de sus limitaciones básicas, es aparente o no. No ingresa al estudio de esos mismos "límites básicos" y el espacio que definen; lo da por descontado. Ello a pesar de haberse percatado de que

...las "limitaciones básicas" apuntadas restringen la tolerancia aun antes de que comience a operar (Marcuse, 1977: 85, nota).

Cuando el condicionamiento material se da por descontado, aparecerá luego como un posible argumento persuasivo y no como una necesidad o límite material: "como si".

Planteado el tema de la tolerancia en estos términos, era evidente que convenía defender la libertad *como si se tratara de una condición indispensable* del progreso económico y garantía de la propiedad (Kamen, 1987: 217, énfasis agregado).

Se concluye, en esta dirección, dada su precariedad ética, la necesidad de eliminar este límite de la propiedad como fuente o criterio, en tanto empobrece humanamente la tolerancia. La insuficiencia de este planteamiento⁹ reside en la pretensión de hacer tal desligadura por decreto, es decir, obviándola, para buscar otra fundamentación, de nuevo, a partir de argumentos persuasivos que conducen a las abstracciones arbitrarias que acaban en la ya criticada "tolerancia pura" (cfr. Moore, Marcuse y Wolf, 1977). Ya

⁹ Desde el siglo XVII, tanto Samuel Puffendorf como William Petty habían planteado esta relación genética de la tolerancia: su ligamen económico.

no se puede interrogar sobre la intolerancia material, sobre su desaparición efectiva o no, en vista de que ya han desaparecido del concepto, el sujeto y sus límites. Y una vez eliminado el sujeto de la tolerancia, desvinculada de su entramado orgánico, queda abierto el camino a la intolerancia encubierta en la paradoja o a los ataques abiertos contra la tolerancia.

Al integrarse el tema de la acción humana y el de la imposibilidad al tema del límite, ya no queda otro camino que no sea avanzar hacia el sujeto para derivar de él los conceptos apropiados para pensar la tolerancia.

Las categorías del pensamiento teórico se derivan de los límites de la acción y, por consiguiente, estos límites de la acción determinan las formas del pensamiento (Hinkelammert, 1984: 231).

Por esto, la inteligibilidad del concepto de tolerancia exige, como primera medida, su contextualización.

Del concepto de tolerancia se podría decir... que para entenderlo bien hay que inscribirlo en un entramado conceptual más amplio (Cruz, 1998: 77).

Sin embargo, la contextualización debe ir más allá del "entramado conceptual" ya reconocido —acaso nada particular del concepto de tolerancia— hasta trascender la discusión de argumentos lógicos o metafísicos y llegar al bien común, límite primario de toda tolerancia. Esta categorización sería la correcta "condición previa de inteligibilidad" (Cruz, 1998: 78) que se le exige a la tolerancia.

Los límites a la acción que son frontera del pensamiento operan en la conceptualización de la tolerancia. La tolerancia se halla precondicionada por las necesidades de preservación y reproducción de un sujeto que, en principio, debería sintetizar todas las necesidades humanas que reconoce y a partir de las cuales configura el *bien común*: "la exigencia de la tolerancia está limitada por la preocupación por el bien común" (Todorov, 1993: 194). Se trata de un límite primario y básico: "He aquí el límite fundamental de la tolerancia: el bien común" (Valverde, 1996: 127). Este límite establece y determina "el umbral de lo intolerable" (Todorov, 1993: 190).

No obstante, aunque ya esté reconocido este límite fundamental, "el abismo de la polisemia del *bien común*" (Valverde, 1996: 126), no permite la precisión. Lo polisémico de esta noción únicamente se desvanecerá en la concreción en las necesidades de vida de todos los seres humanos: universales. Esta universalidad se demostrará en su capacidad para asumir la interpelación por las necesidades humanas de vida negadas y aún no asumidas.

La vinculación material de los límites que constriñen la tolerancia supone un ligamen orgánico inevitable con las necesidades del sujeto. Las explicaciones que no indagan en las condiciones que condujeron a establecer y pensar los límites como límites a la acción humana, por un lado, justifican la arbitrariedad: cualquier intolerancia es posible, siempre y cuando se realice en nombre de la tolerancia y, por otro lado, impiden enfrentar la intolerancia contenida en la tolerancia establecida: resignación ante la paradoja.

Será preciso buscar un criterio universalmente válido y legítimo que permita clasificar y discernir lo que aparece. El problema, en consecuencia, es determinar la fuente dónde fundamentar la tolerancia. Con ello se lograría un primer aporte al debate actual.

6. Fantasmas y contradicciones

Cada vez que la conciencia aplana las contradicciones de la vida real (ideología), se generan paradojas y fantasmas que la sensibilidad imperante trata de modo distinto. Mientras las paradojas son admitidas como objeto de estudio, los fantasmas no. Con todo, el reino de lo fantasmal surge de una condición material susceptible de estudio; aparece cuando las contradicciones humanas pendientes de resolución son negadas por la conciencia. Estas heridas todavía sin cicatrizar brotan enrarecidamente en la sensibilidad dominante, haciendo acto de presencia en la cultura como "acontecimiento puro" (Deleuze, 1994: 214): profecía fantasmal que remite a un acto originario y desgarrador, atrapado en un tiempo circular o en una eternidad sin tiempo. La ubicuidad de la contradicción se manifiesta como marca de un destino, confusa e intensamente vivido, en una dinámica encarnada por actores incapaces de reconocerse a sí mismos en sus propias obras. La figura fantasmagórica relaciona en el presente saturado y fragmentado, un pasado aniquilado mas no superado, con un futuro posible pero negado.

No resulta difícil advertir que el reino de lo fantasmal tiene, al menos, dos tipos de habitantes. El primero, el espectro, intenta perpetuar el presente y, el segundo, el encantado, interpela ese presente al reclamar un futuro distinto, con esto, denuncia un sacrificio originario no reconocido.

El encantado surge de sujetos sacrificados que solamente alcanzan a expresarse bajo la forma de ensoñaciones proféticas —un fuera de lugar para el orden establecido—; se presenta en seres extraños que anuncian, reclaman y tienden a provocar alguna transformación. El orden o dinámica imperante no alcanza a resolver desde sus propios criterios, las contradicciones no presentes de forma clara en su sensibilidad establecida, al solo poder

descifrarlas como irracionalidades de la conciencia o desórdenes de la mente. Fuera de ellas, sin embargo, persisten las irracionalidades materiales —contradicciones sociohistóricas— que explotan e irrumpen como encantados ensombrecidos que intentan interpelar desesperada y esperanzadoramente a un posible sujeto emancipador, exigiendo justicia, clemencia y, quizás, tolerancia. Se trata de un universo no delimitado con claridad, corpóreamente enraizado: visión de un mundo que se desvanece en las sombras y declarado —temor mediante— superstición. Los encantados, no obstante, estimulan la conciencia y provocan sospechas acerca de la posibilidad de una realidad diferente. Cuando se la ataca lo resiente, pero se deja interpelar; es tolerante.

El Quijote de la Mancha expresa al final de su vida y en plena lucidez, que no le importa si los encantados vienen por él; no conseguirán engañarlo pues él tiene para sí, haber sido ya encantado. Es evidente que Cervantes estaba aludiendo a los fantasmas de la modernidad que ya venían, si bien tardíamente, por España. Estos encantados ahora son espectros. El padre de Hamlet en la obra de Shakespeare, al igual que la "Llorona" de antaño y el "Chupacabras" reciente, así como la figura de Mackandall que rescata Alejo Carpentier en *El reino de este mundo*, pueden ejemplificar esta presencia social.

El otro tipo de fantasma es el espectro productor de invisibilizaciones que con el fin de establecer su existencia como única verdadera, más que recorrer el mundo, arremete contra él dejando tras de sí desolación. Los espectros tienden a ocultar el carácter contingente de cada realidad: absolutizan; no surgen como apariciones porque justamente no intentan aparecer, sino ocultar y ocultar-se: invisibilizan al afirmarse. Los espectros fundamentan procesos que matan en su intento de eternizarse por medio de su presencia saturadora y silenciadora del otro: la mano invisible; el espectador imparcial; el *perpetuum mobile*; la ley natural de la competencia; el mercado; la patria; el Estado-Leviatán; el partido; la Iglesia; la empresa; la familia; el ciudadano; el consumidor; el contrato; la Voluntad General. Materializados en sus efectos, los espectros son presentados como realidades eternas; no aparecen como productos de ninguna superstición sino como fundamento de la verdad, del bien, de la belleza, de lo sano, la justicia, e incluso, de Dios-padre: autoridad y poder.

Los espectros levantan tabúes que cuando se les ataca, se muestran intolerantes y convocan a la destrucción total: "después de mí, el diluvio". Ellos suelen ocultar su carácter fantasmal y presentarse como realidades naturales y verdaderas, evidentes en sí mismas. Éste es el mundo de la sensibilidad o institucionalidad establecida: cultura oficial levantada sobre regiones

...sutiles e invisibles, hechas de consignas aprendidas en las escuelas y los periódicos, respetadas por el gobierno y la policía, propagadas por las instituciones de beneficencia, las señoras y los maestros. Defensas que impiden llegar hasta esos *tenebrosos suburbios donde los lugares comunes empiezan a ralearse más y más, y en los que empieza a sospecharse la verdad...* regiones prohibidas donde empieza a reinar la oscuridad metafísica...(poblada de)... fugitivos y equívocos fantasmas (Sábato, 1998: 19, énfasis agregado).

La obra de Hobbes es un caso que ejemplifica, por un lado, cómo los encantados son declarados demonios, "mera ficción" propia de "cerebros trastornados", simples habitantes del "reino de las tinieblas", de la superstición y la "falsa conciencia... contraria a su propio conocimiento" (Hobbes, 1996: 501). En esta inversión en donde el mal es bien y la ignorancia conocimiento, el encantado resulta ser el adversario, el enemigo y, finalmente, Satanás.

El enemigo ha subsistido aquí, en la noche de nuestra natural ignorancia, y nos ha mostrado las taras de los errores espirituales (Hobbes, 1996: 500).

Para deslegitimar a los encantados, Hobbes niega lo incorpóreo de todo fantasma y, con esto, pasa a negar la realidad del encantado: Este "*Satán*", es decir, el *enemigo*" (Hobbes, 1996: 530, cursivas no agregadas) toma, según el autor,

...apariencias que suscitan en el cerebro la impresión de los cuerpos externos sobre los órganos de los sentidos, lo que comúnmente se denomina *ideas, ídolos, fantasmas, imágenes*, que son representaciones de los cuerpos externos que las causan, y nada tienen en ellos de realidad (Hobbes, 1996: 532).

Por otro lado, Hobbes también ejemplifica el ocultamiento de los espectros en la naturalidad-normalidad del "reino de Dios por naturaleza", cuando formula la obligación de adorar al Estado, representante de Dios en la tierra, por medio de una adoración que el autor, a fin de evitar la acusación de idolatría, llama "veneración civil" (Hobbes, 1996: 534). Se trata de la obligación de venerar a

...aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa (Hobbes, 1996: 141).

Curiosamente, Hobbes no solo no considera al Leviatán un fantasma del "reino de las tinieblas", sino que ni siquiera lo considera un fantasma. De seguro juzgó que el Leviatán constituye un espíritu corpóreo de la Naturaleza y así le oculta su carácter de tal, esto es,

su fantasmagórica y efímera realidad. Hoy, este espectro puede advertirse como tal.

Los espectros sostienen el orden establecido del mundo presente, entre tanto los encantados, desde afuera, sostienen sobre sus espaldas al mundo mismo en sus fundamentos: los sacrificados y negados. Aquéllos anulan los intentos de éstos por mostrarse a la conciencia tratando sus apariciones como "espíritus de los muertos, creaciones de la magia, y cuentos de viejas" (Hobbes, 1996: 500). Mientras el espectro tiene en la culpa su instrumento preferido, el encantado apela y llama a la responsabilidad.

Como los espectros alcanzan una falsa legitimidad en la cultura y conciencia dominantes, sin conseguir ocultar plenamente las contradicciones contenidas en la realidad que intenta racionalizar, tarde o temprano, este espectro termina provocando una paradoja. Estos fantasmas espectrales recorren las diversas teorías a través de imágenes presentes en sus nunca gratuitos ejemplos y metáforas, en las cuales estas teorías revelan un sentido que tiende a la realidad humana y al sujeto.

...es el recorrido de un sentido que toma forma en representaciones, imágenes y metáforas diversas...(las cuales conforman)... estructuras que, más que construidas por el autor, habrían forzado a éste, y le habrían impuesto sin que él se diera cuenta, unos postulados, unos esquemas de operación, unas reglas lingüísticas, un conjunto de afirmaciones y de creencias fundamentales, unos tipos de imágenes, o toda una *lógica del fantasma* (Foucault, 1995: 251, énfasis agregado).

Esta lógica del fantasma suele ocultarse en imágenes oscuras presentes en el lenguaje, en las valoraciones y el ordenamiento de un mundo que prefigura al lenguaje mismo. Una construcción *a priori* de la cual el autor no es necesariamente consciente.

Mientras los fantasmas espectrales fueron reconocidos en las regiones del Espíritu Objetivo, los encantados apenas se aproximan a lo que sería al reino del Espíritu Subjetivo (cfr. Hegel, 1974: 267-381) porque en esta distinción hegeliana, el segundo ya se encuentra mediado por el primero, razón por la cual ambos pueden encontrarse en el espíritu absoluto.

El pensamiento moderno, como se verá en los capítulos siguientes, está recorrido y penetrado por un recurrente fantasma espectral desde el cual se articulan las ideas que configuran el pensamiento moderno: el espectro de una banda de piratas y ladrones ocultos en la planicie de la teoría.

Cuando las contradicciones de la vida humana, centralmente social, se aplanan y eliminan, el espectro invisibiliza al encantado tornando este mundo falsamente armónico y coherente. No obstante, esta lucha (contradicción negada) se filtra en la conciencia

bajo la figura de la paradoja que será estudiada de modo abstracto, y como fantasmas que serán negados de inmediato. Así todo se vuelve incomprendible, un misterio fuera del alcance de la razón humana al que hay que renunciar a indagar y aceptar con resignación.

7. Paradojas, lenguaje y pensamiento

Además de los fantasmas, en cada filosofía se encuentran desajustes que asoman a la conciencia bajo forma de paradojas. Ya formalizados como paradojas, es usual que se pretenda dar solución a estos desajustes buscando en un lenguaje que trascienda el de la misma teoría en la cual la paradoja surgió. En este sentido, no se intenta resolver estos desajustes sino disolverlos pues

...cuando un filósofo desea acabar con un problema, lo único que no debe hacer es resolverlo. Los problemas filosóficos no se resuelven, se *disuelven* (Waismann, 1986: 358).

Y dado que la paradoja constituye uno de los problemas filosóficos reconocidos, ella tampoco deberá resolverse sino disolverse. En el origen de la paradoja existe una autorreferencialidad que puede verse en el lenguaje mismo, es decir, la paradoja surge al "formular las condiciones de verdad para los enunciados de un lenguaje con el mismo lenguaje" (Copi, 1989: 205).

Sin embargo, las condiciones de verdad no se alcanzarán reduciendo el análisis a las propiedades y la dinámica interna del lenguaje. Para disolver los desajustes del lenguaje será menester trascender el marco del planteamiento y la teoría; es preciso hacerlo desde afuera y no desde adentro del sistema, cualquiera que éste sea. Esto significa que solo por la transgresión real del límite se puede disolver la paradoja, puesto que ella tiene sus raíces en un lenguaje que no se atreve a sobrepasar sus mismos límites establecidos que, por ellos mismos, son intemporales. El lenguaje, no obstante, al no reconocer el devenir, se traba en el límite que únicamente el sujeto podrá resolver.

...es propio del lenguaje... *establecer límites y sobrepasar los límites establecidos; también contiene términos que no cesan de desplazar su extensión, y de hacer posible un trastocamiento de la relación en una serie determinada. El acontecimiento es coextensivo al devenir, y el devenir mismo al lenguaje; la paradoja es pues esencialmente... serie de proposiciones interrogativas que proceden según el devenir por adiciones y recortes sucesivos* (Deleuze, 1994: 32, énfasis agregado).

El vocablo 'tolerancia' se asemeja a uno de estos términos incesantes con sus límites, una de las palabras esotéricas en las que

...operan una ramificación infinita de las series coexistentes, y actúan a la vez sobre las palabras y los sentidos, los elementos silábicos y semiológicos ("disyunción"). La función ramificante o la síntesis disyuntiva es lo que da la definición real de la palabra-valija (Deleuze, 1994: 67).

Sin embargo, la palabra-valija no contiene, como lo formula Deleuze, una verdadera síntesis; es un simple agregado (cajón de sastre) de varias significaciones que, por lo demás, pueden ser hasta contradictorias y excluyentes, asociadas en una disyunción no resuelta. En la paradoja la síntesis está pendiente. Justamente por eso ahí no está el sujeto (*locus* de la síntesis) que, en tanto tal, puede efectuar la síntesis y disolver la paradoja.

La disolución real de la paradoja contenida en la palabra-valija tolerancia, no se logrará en la superficialidad de un nuevo lenguaje a lo largo del límite establecido, sino trascendiendo todo lenguaje en la dinámica de la vida real del sujeto, en sus necesidades; no en la superficialidad del lenguaje a lo largo de la frontera que separa los signos de los acontecimientos de la vida real —espacio de la paradoja—, sino en la trascendencia de ese límite hacia la vida.

La paradoja aparece como destitución de la profundidad, exposición de los acontecimientos en la superficie, despliegue del lenguaje a lo largo de este límite (Deleuze, 1994: 32).

Por esto, la paradoja solo se disuelve en las condiciones de posibilidad del sujeto que enfrenta el límite y no para aquel que solamente se mueve a lo largo de él. No se disuelve en su discernimiento lógico o en la precisión del lenguaje desde las reglas de otro lenguaje superior o metalenguaje; aunque tal precisión sea necesaria no es suficiente, porque ningún metalenguaje resolverá —excepto que se asuma como real la posibilidad humana de crear un lenguaje perfecto: el lenguaje de Dios— la disyunción contenida en el término que oculta la contradicción. Ésta solo puede hacerse inteligible en las condiciones en las que los seres humanos producen y reproducen su vida, siempre contradictoria y plagada de necesidades sin resolver a plenitud. En medio de las inevitables conflictividades de la vida, los seres humanos se comunican por medio de un instrumento imperfecto por ellos mismos creado, el lenguaje, para expresar ese mundo que es ya contradictorio. En tales condiciones, no cabe esperar que el lenguaje no recoja las contradicciones de la vida humana.

...la pregunta por el conjunto de todos los conjuntos —la paradoja de Russell— revela que no existe ningún sistema formal consistente en sí. Lo que une a todos los conjuntos es *la vida humana*. No es el conjunto de todos los conjuntos, sino la *condición de posibilidad* de todos los conjuntos. Lo que une a todos los conjuntos es el *sujeto*, que es la *totalidad de la vida* (Hinkelammert, 1995: 300, énfasis agregado).

No se trata aquí, por tanto, de ubicar dentro de la tipología de las paradojas, la paradoja de la tolerancia. Antes bien, se trata de asumir

...el presentimiento que Russell tenía de que las paradojas no deberían manejarse en grupos distintos de acuerdo con los predicados semánticos o de teoría de conjuntos que ocurriesen esencialmente en ellas, sino que deberían manejarse todas juntas como resultado de una falacia (Haack, 1982: 175).

Al asumirlas como producto de una falacia originaria, la paradoja puede ser analizada desde afuera; no desplazándose hacia otro lenguaje que conduciría, a su vez, a otra paradoja, sino desde las condiciones de posibilidad del sujeto; no desde el análisis de las abstracciones vacías de contenido, sino enfrentándolas a sus propios contenidos. Quizás debido a la limitada condición de la razón humana, fue que Kierkegaard se inclinó a considerar la paradoja como una determinación ontológica entre lo efímero y lo eterno. No se puede dar debida cuenta de una realidad mutante y variada, con conceptos únicos y fijos (abstracciones) producto de absolutizaciones, sin provocar dilemas paradójicos.

...el dilema sólo se tiene en pie si se usan los conceptos como si de absolutos se tratara. El dilema, en cualquier caso, nos indica que nos encontramos con nociones móviles en las que se combinan muchas cosas (Sábada, 1997: 254).

No se trata apenas de la movilidad de las nociones; sobre todo, se trata de la movilidad de la realidad de la vida. Ella está en constante movimiento impidiendo ser atrapada por todo concepto. Ningún concepto puede agotar la realidad; la riqueza de ésta siempre trasciende y escapa a la esterilidad del concepto. A pesar de que Occidente ha supuesto predominantemente que la razón es lo más excelso y perfecto del ser humano ¹⁰, la razón ya ha mostrado, en los tiempos que corren, su debilidad. A la acción humana, por su parte, sí se le ha reconocido su limitación y

¹⁰ Como ejemplos puede tomarse a Platón y a Tomás de Aquino.

falibilidad (cfr., verbigracia, Hobbes y Hume). El pensamiento no puede aprehender el devenir constante por el carácter estático y fijo de las ideas, las cuales nunca agotarán la realidad. Ni siquiera el método tiene esta posibilidad. "El pensar no se reduce al método" (Adorno, 1973: 12). Aunque éste sea necesario, carece de la relación con el tejido socio-natural de la vida que es preciso agregarle, esto es, es forzoso retornar a la articulación del actuar con el pensar.

No obstante, ello no significa que deba desecharse la capacidad humana de pensar, forma propia del ser humano de producirse a sí mismo en su mundo; una acción mediada por la conciencia. Por el contrario, significa que los conceptos deben tenerse en relación constante con la vida y no en función del orden establecido, sacralizándolo; en la primera relación el pensamiento rejuvenece, en la segunda se osifica. Para algunos autores, en esto consiste la prudencia, la cual definen como la "virtud que afecta el entendimiento en relación con el obrar" (Martínez, et al., 1990: 168). Para los antiguos griegos, en esto consistía la sabiduría.

Aunque el pensamiento empieza a perder su vitalidad desde que deviene en lenguaje (forma material del pensamiento) por medio del cual se expresa, su vaciamiento se acelera cuando comienza a negar las contradicciones de la vida real mediante

...una sintaxis en la que la estructura de la frase es comprimida y condensada de tal modo que no se deja ninguna tensión (Marcuse, 1968: 94).

Esta contracción niega no solo la tensión o contradicción humana y social, sino que además parte de nociones fijas y osificadas, negando todo proceso y distinción posible por medio de la igualación y petrificación de todo significado en los términos. Esto significa que no niega toda categorización necesaria para pensar articuladamente.

La estructura no deja espacio para la distinción, desarrollo y diferenciación del significado (Marcuse, 1968: 99).

Sin embargo, la empresa del desalojo de la contradicción no resulta plenamente airosa porque las tensiones saltarán ahora como contradicciones del lenguaje, porque esas "contradicciones lingüísticas indican una contracción del pensamiento" (Marcuse, 1968: 101) que, a su vez, proceden de una contradicción de la vida humana.

El resultado de este proceder es la producción de imágenes fijas que van a contrapelo del pensar, pues las contradicciones reales (humanas) continúan presentes e incólumes.

Este lenguaje que constantemente impone *imágenes*, milita contra el desarrollo y la expresión de *conceptos*... porque el concepto *no* identifica la cosa y su función..., el concepto *niega* la identificación de la cosa con su función; distingue aquello que la cosa *es* de las funciones contingentes de la cosa en la realidad establecida (Marcuse, 1968: 100).

Se trata de un lenguaje que bloquea el contenido, "impide el pensamiento" (Marcuse, 1968: 100), al reconciliar en la conciencia (ideológicamente) contradicciones presentes en la vida humana. En este lenguaje sesgado, la guerra significa paz, la esclavitud y servidumbre libertad, la barbarie humanidad y la intolerancia tolerancia. Este lenguaje de uso cotidiano, no obstante, transmite estas construcciones también a la teoría que, al fin y al cabo, está precondicionada por el lenguaje en que se expresa el pensamiento, tal como ya fue señalado con Foucault. El lenguaje puede ocultar la intolerancia al presentarla como una forma de tolerancia.

...si un periodista informa de la tortura y asesinato de defensores de los derechos civiles con el mismo tono carente de emoción que emplea para hablar del mercado de valores o del tiempo, o con el mismo tono que emplea para los anuncios comerciales, entonces tal objetividad es falsa, y aún más, ofende a la humanidad y la verdad al mostrar calma cuando debe sentirse indignación, al abstenerse de hacer acusación cuando la acusación está en los hechos mismos. *La tolerancia expresada con tal imparcialidad sirve para minimizar e incluso absolver a la intolerancia* y opresión que se dan en la realidad (Marcuse, 1977: 90, énfasis agregado).

Mientras no se discuta el sujeto y sus necesidades humanas dentro de la historia —humanidad—, este lenguaje levanta como un entramado que

...opera como categorías *a priori* del entendimiento: prefiguran todo el contenido. Estas condiciones anulan la lógica de tolerancia que implica el desarrollo racional de la significación y excluyen la fijación de la significación (Marcuse, 1977: 89).

El mecanismo de identificar la cosa con su función opera en la génesis y producción de la paradoja de la tolerancia, la cual, sin más, se tiene como norma y deber de la tolerancia fijando su significación.

Al desalojar o eliminar del lenguaje toda contradicción social (eliminación ideológica de la contradicción), la tensión revienta como paradoja. Para disolver la paradoja, por ende, no bastará con hurgar en un metalenguaje; será indispensable dirimir el contenido de los límites buscando en las condiciones de vida del sujeto para, desde ahí, eliminar la equivocidad del término 'tolerancia' implícito

en el sujeto y el predicado de la proposición; equívocidad que como en toda palabra-valija, contiene una disyunción, en este caso, en el vocablo 'tolerancia'.

...el lenguaje no se trasciende por ningún metalenguaje, sino por la afirmación de la vida del actor, que ahora es concebido como sujeto (Hinkelammert, 1995: 299).

8. El sujeto y sus límites universales

Al discutir los límites de la tolerancia como necesidades del sujeto —red orgánica de interrelaciones humanas—, en tanto ambos, límite y sujeto, se inter-definen mutuamente, puede evidenciarse la relación orgánica inevitable. "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (Wittgenstein, 2000: 145). El sujeto es quien marca los límites. "El fronterizo es de hecho *el límite mismo*" (Trías, 1985: 44). Así, el sujeto no está ni dentro ni fuera ni en el límite. El sujeto es el límite mismo, por eso es fundante. Sin embargo, este sujeto que reconocen estos autores ya se encuentra materializado en los límites establecidos, los cuales finalmente se osificarán, provocando que el sujeto vivo se escape de ahí, como un afuera constante: la otredad.

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el límite —no una parte del mundo (Wittgenstein, 2000: 147).

Por esto, en su sentido pleno el sujeto tiene como característica el ser trascendente —no escatológico— al orden establecido históricamente. No se reduce a ser solo en sus límites, sino que los trasciende siempre. De esta forma, el sujeto resume la doble consideración dada en la historia del pensamiento filosófico de manera separada como objeto y sujeto. No solamente es el límite, como lo formulan Wittgenstein y Trías, sino que también es su afuera interpelador.

Puede advertirse, por lo tanto, que el sujeto en el sentido aquí entendido, primeramente, no admite constituirse escindido de su objeto, sino que intenta tomarlo en aquella unidad en donde el ser-para-sí subsume al ser-en-sí, sin anularlo, ello es, se tiene a sí mismo, sujeto, como objeto; y en segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, el sujeto supone un sentido de totalidad (mundo-conciencia): no hay afuera. Pero no hay un afuera en el sentido exterior, escatológico, ya que su trascendencia es un afuera interior a la vida que siempre escapará de la red de instituciones establecidas; aunque acotada exteriormente, en su interior se encuentra infinita-

mente abierta. Las interrelaciones o articulaciones del mundo y la conciencia (objeto y sujeto para la filosofía pre-kantiana) articulan y constituyen el sujeto: sustancia viva —efectiva y finita— que se autoconstruye de modo infinito: “posición y atribución” (Collado, 1987: 93) de sí mismo. El sujeto, por consiguiente, es quien posee capacidad de autointerpelación de sí: posicionado en la realidad que le ha sido dada, la asume e intenta desde ella atribuirse sus propios predicados; ser producto y productor de sí: autoconstruirse interpelándose.

El sujeto es el paso del Ello al Yo, el control ejercido sobre lo vivido para que tenga sentido personal, para que el individuo se transforme en actor que se inserta en unas relaciones sociales transformándolas, pero sin identificarse nunca completamente con ningún grupo, con ninguna colectividad (Touraine, 1993: 268).

Si bien no se identifica de forma plena con ninguna de sus materializaciones (Ello), no se divorcia absolutamente de ellas. El Yo se separa de su materialización para posicionarse e interpelarla. El divorcio solo es un momento, aquel en donde es “formalmente libertad” (Hegel, 1974: 269), de un proceso en donde solo adquirirá su plenitud y determinación universal, o sea, su contenido, “en la unidad del espíritu teórico y práctico” (Hegel, 1974: 335).

Este sujeto no supone ninguna contradicción con el universal, pues la dicotomía entre sujeto y universal, así como la analogía entre sujeto y tribu, secta, cofradía, banda y, en fin, toda comunidad cerrada, es igualmente falsa. El sujeto solo será universal en tanto sea plural aunque no por ello fragmentado sino integrado e integrador, de manera diversa y no monóticamente, incluso de todos los seres humanos.

Obligadamente, en consecuencia, el sujeto no implica ensimismamiento completo e independiente, como tampoco absoluto y autárquico egocentrismo, o tribalismo cerrado temeroso a toda relación o apertura al exterior, cuya dinámica tiende a eternizar un aislamiento total de esa identidad acabada, o más bien anquilosada, que encuentra su final autodevorándose en un goce perpetuo en apariencia egoísta, pero esencialmente narcisista¹¹. No se trata de construir un mundo que se anticipa a los nichos de los cementerios

¹¹ Recuérdese que todo mito expresa una realidad no comprendida por la racionalidad vigente y, por ello, expresada bajo criterios propios y específicos —mitológicos— que requieren de una interpretación particular. Según el mito helénico, cuando Narciso al verse reflejado en el estanque de agua se enamora de su propia imagen (falsa, en vista de que la mediación aquí no es la otredad), y al querer apropiársela, cae al agua y perece ahogado. Esta imagen en pos de la cual marcha, no es su objetivación verdadera. La autodestrucción final evidencia su falsedad.

en donde reposan los restos de cada ser humano en la más profunda soledad: cada cual aislado en su tumba sin que la monotonía de su estar inocente sea perturbada por la expiación de algún pecado.

A pesar de que se trata de una realización no exenta de culpas y pecados, el sujeto posee la capacidad para asumirlos y expiarlos de alguna manera. No se trata de un sendero libre de todo error o inmoralidad, puesto que no es un sujeto trascendental perfecto y divino, sino un sujeto plenamente humano, libre eso sí, de todo pecado que, cual destino incontrolable, tiende a tornarlo objeto. En tal medida, hacerse sujeto es desplegar

...la capacidad de determinar la vida de uno mismo: la capacidad de determinar qué hacer y qué no hacer, qué sufrir y qué no (Marcuse, 1977: 81).

Obviamente, por ende, en este sendero el sujeto tendrá siempre que expiar y superar pecados y culpas, pero serán las culpas engendradas por sus propios pecados: hacerse efectivamente auto-responsable de sí mismo, que es responsable de su propio tejido, de su Arca de Noé, que es el tejido socio-natural de la vida de todos.

El sujeto implica autonomía en una activa relación particular y específica con lo otro, por medio del cual se universaliza: se construye en el proceso de unidad de la diferencia; no en la identidad consumada. Posicionado en el Yo objetivado se atribuye y predica las cualidades retroalimentándose desde el interior exteriorizado que ahora es afuera¹²; desde lo otro, cuya diferencia le permite afirmarse como Yo objetivado auténtico, como su ser proyectado que le devuelve su propia imagen superada: desdoblamiento desde sí mismo. Si bien "trasciende a todas sus objetivaciones... no puede existir sin ellas" (Hinkelammert, 1984: 254). No independiente pero sí autónomo, aspira a hacer de su realidad su verdad y, en esa medida, una expresión concreta de una verdad universal. Ese Yo es diferente pero es el mismo, sí mismo: su producción y objetivación; desdoblamiento activo en un proceso constante y siempre abierto, mas no enajenación completa en un punto acabado. Es decir, sujeto como realidad auto-exo-referenciada (cfr. Morin, 1993: 75).

El sujeto cobra y muestra su condición de tal, cuando consigue controlar y superar sus límites fundantes, lo cual nace de la capacidad de asumir la interpelación a sus límites: la tolerancia. Así, la tolerancia le proporciona al sujeto la posibilidad de la superación de sus límites. El sujeto requiere de tolerancia tanto como la tolerancia requiere del sujeto.

¹² Al igual que le sucede al hijo con respecto a la madre.

Por una parte, el sujeto solo adquiere su condición de tal cuando logra controlar y finalmente superar sus límites fundantes. Y dado que la superación de los límites constituye un proceso que posibilita la capacidad para *asumir la interpelación* que la otredad hace de ellos, esto es, la tolerancia, entonces la tolerancia es la que le proporciona al sujeto la posibilidad de ser en efecto tal. Como la condición de sujeto proviene precisamente de esos límites cuando los interpela, el relativismo destructor de todo límite no puede fundamentar ninguna tolerancia.

La tolerancia, por su parte, puesto que surge de una demanda del sujeto (producción viva) cuando se pone frente a los límites que lo institucionalizan (producción muerta), únicamente puede tener lugar a partir de él. El sujeto vivo —la parte activa y con iniciativa— es quien hace posible la tolerancia y no los límites por sí mismos. La tolerancia es, cabalmente, esa interpelación que solo puede hacer el sujeto vivo, no los límites establecidos (institucionalidad inercial), imposibilitados por su naturaleza para desarrollar esta capacidad. El sometimiento ciego a los límites establecidos (sacralización de la ley) o su rechazo absoluto (satanización de la ley), conducen de modo indefectible al callejón sin salida de la paradoja. Como por la vía de la absolutización de los límites —sacralizar o satanizar, en definitiva, deshumanizar— se llega a la total incapacidad de interpelación, o sea, se arriba a la intolerancia, el absolutismo ciego a los límites tampoco puede fundar la tolerancia.

Socialmente, la capacidad de tolerancia y, por lo tanto, su condición de sujeto, puede perderse o ganarse. Una vez que el primer sujeto fundante ya materializado, ha perdido esta capacidad, la tolerancia solamente será recuperada desplazando los límites fundantes desde este sujeto muerto, sacralizador de sí y satanizador del otro (pura institucionalidad), hacia un nuevo sujeto capaz de asumir la interpelación resolviendo la intolerancia impuesta por el sujeto osificado, y que disuelva la paradoja llenando de contenido sus límites. En esa medida, este sujeto vivo cuando despliega esta capacidad, será el nuevo sujeto de la tolerancia¹³. El sujeto de la tolerancia siempre será aquel que despliega su capacidad de asumir la interpelación contenida en la otredad. No puede, no obstante, resolver de una vez y para siempre, de manera definitiva, todas las tensiones. La tolerancia renuncia a ese mesianismo porque ahí se vuelca contra sí misma, tornándose intolerancia.

A pesar de que los límites evocan al sujeto, la universalidad, aparentemente, camina en sentido contrario: hacia su desaparición.

¹³ Es obvio que ésta es una forma —no la única— de comprender la lucha por la vida que los seres humanos despliegan en su existencia social; ésta es, no obstante, una forma que se fundamenta en la preservación de la vida.

Sin embargo, ser universal supone límites desde los cuales se genera el sujeto. "Si hay sujeto humano, nada es sagrado. Pero, asimismo, nada es relativo" (Gallardo, 2000 b: 47). Por eso, aunque parezca contradictorio, pese al consenso general acerca de la necesidad de los límites infranqueables de la tolerancia, no se renuncia a la universalidad. Y no se renuncia porque la universalidad implica humanidad, no obstante que el límite implica la exclusión y negación, lo cual, contradictoriamente, niega la universalidad en el mismo momento.

Pero de renunciarse a la universalidad es evidente que la preocupación por los límites de la tolerancia desaparecería. Al rescatar la secta o el espíritu tribal, la tolerancia puede ser total, mas ahora no será universal: absoluto relativismo destructor. La noción de tribu, cofradía, secta o, su expresión más acabada del carácter cerrado, la banda, se entiende como aquella comunidad o pensamiento que carece de universalidad haciendo de su particularidad, el fundamento de la agresión al otro y a la humanidad (cfr. Weber, 1984: 925-938). El carácter cerrado del espíritu tribal y sectario, atenta contra la universalidad planetaria. Dentro de él, ya no habría humanidad que enlazar por la tolerancia pues, en definitiva, "la noción de tolerancia perdería su significado si no tuviera frontera alguna" (Sábada, 1997: 253).

Y éste es justamente el problema: para hacerse universal, la tolerancia ha necesitado de límites, y ello niega, en apariencia, su universalidad, sin embargo si la tolerancia no tiene límites pierde su universalidad y, en esta medida, su humanidad.

La respuesta puede aparecer, ya no en un humanismo sustentado en la igualdad, sino en un humanismo que valore la diversidad y le otorgue unidad, *unitas multiplex*, en el igual derecho a ser diferente¹⁴. Esta valoración de la diversidad y la otredad no es exclusiva de Occidente¹⁵. No se trata de hacer de la diversidad un valor en sí mismo, ya que "la herejía en sí misma no es señal de verdad" (Marcuse, 1977: 84), sino de asumir una condición humana. La pluralidad no es un valor especulativo. Se inicia de la constatación histórica de una realidad que repugna la homogeneización: el ser humano y su condición. Después, este hecho histórico es valorado desde la negación de la violencia hacia el otro, que pasa luego al respeto a la alteridad. La tolerancia, finalmente, conduce al

¹⁴ En la propuesta de "tratar igualitariamente a los desiguales y de modo diverso a los diversos" (Bobbio, 2001: 148), se advierte esta preocupación por el valor de lo diverso y de la discriminación implícita en la noción de igualdad.

¹⁵ "El fundamentalismo islámico presenta tres tensiones, que a su vez son también inherentes al Islam. 1- La tensión trascendencia-inmanencia de Dios/ 2- La tensión diversidad-unidad/ 3- La tensión de lo ajeno-lo autóctono" (Marín, 2001: 36).

...aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos (UNESCO, 1995: 10).

La pluralidad de culturas (lenguaje e identidad) de las sociedades del mundo, es ante todo, diversidad de "medios de ser humanos", esto es, la admisibilidad de la diversidad de formas de producirse los seres humanos a sí mismos como tales. Esta pluralidad es el resultado de las diversas manifestaciones de la misma humanidad universal. La pluralidad es lo verificable universalmente, mientras el universalismo no. Será en esta constatación de la diversidad que aparecerá lo plenamente universal. Aquello que permite advertir lo diferente y que, en consecuencia, enlaza y une a la humanidad.

No obstante, esta universalidad aparecerá como producto de una constatación y no de una imposición. Debido a esto, será necesario hacer una precisión de la noción de universalidad, y diferenciarla de términos como universalismo, universalista o universalizado. Estos últimos, de claro contenido ideológico programático.

Los -ismos indican una pretensión consciente, hecha programa, mientras la -idad denota un hecho, sea concreto o abstracto... Por tanto, el término 'universalismo' significa que una posición social específica pretende la *dominación* universal (Schäfer, 1996: 20, nota 3).

El universalismo es un proyecto homogeneizador que contiene una falsa universalidad que requiere de la violencia para universalizarse; por ello es agresor. Toda la diversidad humana contiene, sin embargo, una universalidad en sí misma que integra y enlaza sin pretender dominar o avasallar sino ofrecer. Este hilo unificador del sujeto universal y plural se muestra, con independencia de la manera específica (cultural) de atender las necesidades humanas, en la necesidad general de las necesidades socio-naturales que se concretan históricamente en el límite que, como lo expresa D. D. Raphael "...reclama la condición de universalidad; pretende ser el punto de vista de un sujeto racional" (citado por Páramo, 1991: 26).

Por todo ello, el ser universal supone al sujeto fundante que legitima y garantiza los límites, mientras él, a su vez, se materializa en ellos. Expresado en términos de la formulación zapatista, esto significa que, una sociedad en la que quepan todos es, precisa y necesariamente, la misma sociedad en la que *no* todo quepa. Para empezar, no puede haber, justamente, aquello que impida que todos quepan (discriminaciones e invisibilizaciones, por ejemplo). Este límite constituirá, por ende, el conjunto de condiciones que tornan posible la sociedad en la que todos quepan, es decir, en la

que todos sean inicialmente tolerados y finalmente admitidos: el fundamento de las sociedades inclusivas.

En otras palabras, la tolerancia es un fin en sí misma sólo cuando es verdaderamente universal (Marcuse, 1977: 79).

En tal sentido, la tolerancia solo adquiere universalidad cuando se asume como una actitud abierta que se interpela a sí misma desde la otredad y la exclusión, y no como una ley inmutable, perfectamente tolerante, que sostiene y defiende un sistema cerrado en sus propios límites, sacralizados éstos, como garantía única de la tolerancia. La tolerancia tampoco adquiere universalidad desde la satanización del otro y de todo límite en sí mismo, pues a partir de aquí se retorna al relativismo destructor y, de ahí, a la negación de la tolerancia.

La pregunta acerca de quién tolera a quién, contiene una objeción válida que únicamente puede responderse desde la universalidad. Se trata de, reformulando la tesis de Voltaire, de una tolerancia mutua que el sujeto universal tiene la capacidad de sintetizar.

En esa medida, la tolerancia también abre el espacio para dirimir los inevitables conflictos humanos, apuntando a la creación de un nuevo ser humano; pequeña pretensión, más modesta que el inalcanzable ideal de libertad surgido en los inicios de la modernidad: apenas plataforma inicial y no horizonte último. La tolerancia es tan solo una forma posible de caminar hacia algún imposible (utopía). Puesto que las grandes metas mesiánicas poseen una intolerancia, hacer de la tolerancia una gran meta por alcanzar sería caer en la intolerancia, brotando así la paradoja. Este proceso de interpelación constante de sus propios límites, permite resolver la tensión contenida en cada concepto de tolerancia, a la vez que resuelve en cada instante la paradoja.

9. Legitimidad en el límite primario

Al advertir en el proceso del sujeto, su etapa de establecimiento histórico o realización institucional y su relación con la dinámica viva de los seres humanos, resulta inevitable preguntarse con constancia por la legitimidad del sujeto ya establecido históricamente. Y para establecer un criterio que no sea circular —petición de principio— para juzgar el sujeto de la tolerancia, será menester trascender la institucionalidad del sistema establecido.

Admitir como criterio los elementos intrínsecos al sistema para juzgar la legitimidad de la tolerancia, es dar paso a las paradojas. Tal es el caso de los criterios inmanentes.

Legitimidad significa que la pretensión que acompaña a un orden político de ser reconocido como correcto y justo no está desprovista de buenos argumentos; un orden legítimo merece el reconocimiento. *Legitimidad significa el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político.* Lo que con esta definición se destaca es que la legitimidad constituye una pretensión de validez discutible de cuyo reconocimiento (cuando menos) fáctico depende (también) la estabilidad de un orden de dominación (Habermas, 1981: 243, énfasis no agregado).

Este autor puede hacer "discutible" la noción de legitimidad porque la relativiza al orden de dominación; en este sentido, resulta correcto en vista de que se trata de una legitimación ideológica. Este criterio conduce a un tipo de arbitrariedad que es la arbitrariedad del poder, de la voluntad de poder por la que tanto aboga Nietzsche.

No obstante, la legitimidad constituye una noción mucho más vital y válida en tanto ella permite discernir los criterios para juzgar las instituciones establecidas. Para lograr esto tendrá que alejarse del terreno de la paradoja y fundar la legitimidad fuera de todo sistema u orden de dominación, trascendiéndolo. La legitimidad no debe entenderse en su sentido ideológico, o sea, como el simple reconocimiento que un orden de dominación, cualquiera que sea, hace desde sus necesidades de estabilidad y preservación. La legitimidad no surge de los elementos intrínsecos o inmanentes al sistema. Tal camino conduce a las paradojas. La legitimidad trasciende los límites en la medida que constituye la respuesta a la interpelación que la otredad realiza desde sus necesidades propias, que son necesidades de vida negada por toda institución que nunca consigue recoger de manera plena dada su inevitable imperfección.

Al formular la legitimidad como un criterio trascendente a todo sistema establecido, el conocimiento no puede desligarse de las necesidades de la vida, tal como lo sostiene la filosofía de orientación positivista, para quienes la ciencia

...ya no sirve a los fines de la vida, ya no se le busca por su utilidad; con la confirmación de la predicción se ha alcanzado la meta científica: el placer del conocimiento es el placer de la verificación, el sentimiento triunfal de haber conjeturado correctamente (Schlick, 1986: 228).

Por el contrario, la legitimidad es una verificación de que las necesidades propias del sujeto son necesidades universales y no universalizadas. En la medida en que sus necesidades impliquen la salvaguarda del verdadero bien común. Éste es el primer y fundamental límite de la tolerancia; la frontera que señala lo que legítimamente resulta imposible de tolerar.

Cuando se discuten los límites de la tolerancia y sus paradojas en las necesidades humanas, se establece como criterio al sujeto vivo y actuante (red orgánica de interrelaciones humanas) que al desplegar la acción encaminada a la reproducción de su vida, encuentra límites que deben ser reflexionados en función de la satisfacción de sus necesidades: descubre, revela y denuncia la intolerancia y, en tal medida, la hace consciente. En tanto ese límite de la tolerancia establecida constriñe la satisfacción de sus necesidades particulares y, en tanto esos mismos límites son expresión concreta de un límite general a la satisfacción de las necesidades universales de la humanidad, esos límites han dejado de fundamentar la tolerancia; han perdido legitimidad y se han convertido en el origen de una nueva intolerancia. Esos límites ya obsoletos plantean ahora un reto teórico-práctico, en tanto su licitud se dirime en función de la protección y reproducción del tejido socio-natural de la vida, bien común legítimo transformado en criterio de universalidad. En tanto derrota el viejo concepto en una reformulación social del sujeto que asuma la interpelación de la otredad, el proceso de la tolerancia se trasciende a sí mismo.

La tolerancia se puede materializar al buscar en su génesis material y concreta, esto es, en las condiciones materiales de la vida real, siempre irreducible y plagada de necesidades, en que los seres humanos concretos ¹⁶ se ven obligados a establecer límites a sí mismos, es decir, a no tolerar ciertas prácticas sociales mientras se permiten otras. Ahí encuentra su verdad el sujeto, en sus necesidades de vida pues "la verdad no es el resto que subsiste después de la supresión de sujeto" (Adorno, 1973: 12).

La mítica Arca de Noé constituye una imagen que resume este criterio universal de vida, bien común de la humanidad. En ella el límite universalmente legítimo de la tolerancia llega hasta donde se inician las prácticas que ponen en peligro la embarcación. No se puede invocar la tolerancia, por ejemplo, para lucrar con la madera del fondo del Arca o para hacerle huecos a la embarcación por diversión, porque este acto es la anulación de todas las tolerancias posibles en su fundamento, el Arca misma. Aquí no se trata de discutir si el vecino-individuo se considera afectado o no en su libertad individual ¹⁷ y, por consiguiente, debatir si los límites de la tolerancia consienten que cada quien disponga de la parcela de embarcación que ha cercado, imaginando por esto, un supuesto

¹⁶ Desde la existencia de seres humanos vivientes produciéndose a sí mismos, cfr. Marx, 1982: 33ss.

¹⁷ Como desde Hobbes y Mill, aparece formulado en Rawls, Popper, Dworkin, Berlin y el mismo Benito Juárez, como límites de la individualidad.

derecho a destruirla ¹⁸: propiedad sagrada que niega la responsabilidad para con la vida humana.

Así lo formula el Aquinate, recogiendo una racionalidad que la propia Iglesia ha desechado, el cristianismo evangélico de Jesús. En extrema necesidad, esto es, en el límite, todo se torna común.

...quo uti re aliena occulte accepta in casu necessitates extremae non habet rationem furti, proprie loquendo. Quia per talem necessitatem efficitur suum illud quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam ¹⁹
(Aquino, 1956: 2-2 q. 66 a.7, pág. 507).

Todo vuelve al estado primario y fundamental, a conformar el bien común originario que trasciende todo bien común materializado, porque no se trata de una respuesta individualista —la propia vida— la que da el Aquinate. Tomás de Aquino estableció, de inmediato y a reglón seguido, que la necesidad extrema rige "*ut subveniat proxima sic indigenti*" ("para socorrer al prójimo indigente"), o sea, se trata de atender la vida de todos, de la propia y la ajena. Ésta es la diferencia con el estado natural de Hobbes. En extrema necesidad, en el límite, todo regresa a su estado primario para atender la interpelación de la otredad (el prójimo). Cuando la vida humana está en peligro, se suspenden los convencionalismos institucionales para atender las necesidades que la institucionalidad vigente no consigue hacer o, incluso, obstaculiza. En efecto, originalmente, nada es de nadie ya que la misma noción "ser de...", es decir, la misma relación de propiedad, es una creación humana.

De esta forma, por encima de la ideología de la propiedad privada está el problema de si el tejido que sostiene la vida de todos, su fundamento y patrimonio común —el Arca en esta imagen—, está siendo dañado o no. El criterio es, "*in necessitate sunt omnia comuna*" ("en necesidad extrema, todo es común") (Aquino, 1956: 505). Aquí, en el límite, toda noción del bien común institucionalizado pierde su polisemia y adquiere un significado claro: las condiciones de posibilidad de la vida humana. Este criterio pretende racionalizar el sentimiento lírico que transmite la imagen de la embarcación presente en el poema "Nosotros los hombres".

¹⁸ En una de sus conferencias, Popper puso como ejemplo para establecer este límite de la acción individual, el límite al movimiento de las manos de cada individuo, el cual llega, según Popper, hasta donde empieza la nariz del vecino. El problema planteado en estos términos se aparta del conjunto de posibilidades de todos los movimientos de las manos. Los vecinos pueden, cada uno por su parte e ignorando al otro, destruir con el conjunto de sus acciones el Arca de Noé, sin que ninguna nariz salga dañada. Todos naufragarán con la nariz sana.

¹⁹ "...en caso de extrema necesidad no hay razón de hurto propiamente hablando, puesto que tal necesidad hace nuestro lo que tomamos para sustentar nuestra propia vida".

...que la vida sea nuestra
como el agua y el viento.
Que nadie diga más la finca mía, el barco...,
sino la finca nuestra (Debravo, 1989: 16).

En Costa Rica, en el Parque Nacional Braulio Carrillo, aparece un texto anónimo que, haciéndole las readecuaciones del caso ²⁰, resumiría ese criterio, comprendiendo en la noción de Tierra la conjunción entre la naturaleza y los lazos orgánicos entre los seres humanos.

Esta Tierra somos todos. Algunos ya han muerto, otros todavía vivimos, pero la mayoría aún no ha nacido.

Por ello, la crítica, tal como ya fue formulado por Kant, supone el establecimiento del fundamento —límites— en tanto condiciones de posibilidad que encuentran su síntesis en el sujeto vivo, responsable ante el futuro de la humanidad, no como proyecto, sino de los seres humanos reales, tal como ellos son. Se trata en este caso, de límites materiales que permiten establecer el fundamento igualmente material.

...la vida como el único bien necesario, puesto que ella permite precisamente esa confrontación y sin ella la apuesta absurda no tendría base (Camus, 1986: 12).

Este autor no advierte, no obstante, que si la vida es el "único" bien necesario, entonces no es un "bien" sino que es la condición de posibilidad de todos los bienes, el fundamento primero de todo bien que permite mantener esa tensión en proceso de la vida humana.

El sujeto vivo y actuante posibilita la trascendencia práctica de la tolerancia: la superación de sus límites y la disolución de la paradoja al enfrentar sus contenidos concretos. Las víctimas que enfrentan la paradoja, la otredad excluida, aquellos que quedaron fuera de los límites trazados, constituyen el primer criterio de discernimiento de legitimidad, porque éstos, a su vez, en un segundo momento, solamente devienen en criterio universal —hallan su licitud— en tanto su exclusión signifique exclusión de humanidad, o sea, en la medida en que, en ellos, se excluye a la humanidad. De esta manera, aparece el camino práctico por el que se pueda, mientras reta los límites obsoletos de la tolerancia establecida,

²⁰ El original, que se refiere a esas tierras en reserva bajo protección estatal, reza así: "Esta tierra pertenece a todos los costarricenses. Algunos ya han muerto, otros todavía vivimos, pero la mayoría aún no han nacido".

derivar un nuevo concepto a partir del cual trascender la intolerancia y disolver la paradoja enfrentando sus contenidos concretos en cada momento. Los contenidos concretos de los límites en las necesidades del sujeto que los fundamenta, le señalan a la acción humana (sujeto) no solo la licitud de la tolerancia hacia ciertas prácticas sino también la licitud de la negación (límite) hacia otras. En esa medida, ante la aparición de la intolerancia que se hace en nombre de la tolerancia, lo procedente para la tolerancia es interpelar los límites desde el sujeto vivo y concreto.

Capítulo II

Universalismo natural como legitimidad del sujeto de la modernidad

1. Naturaleza y sujeto

La tensión entre lo creado y lo descubierto (inmanencia y trascendencia) en la modernidad surgió como una tensión entre la naturaleza y el sujeto, entre lo natural y lo convencional. En esta tensión se encuentra el problema de la legitimidad; por un lado, la necesidad de otorgarle licitud al comercio y la propiedad en el instante mismo en que, por otro lado, deslegitimaba las estructuras feudales en todas sus formas. Esto condujo a un doble juego en donde la fuente de apelación puede tomar un carácter exógeno o endógeno. La preocupación que subyace al problema de la fuente de legitimidad, tal como se advertirá en cada una de los autores, es el de la construcción del sujeto de la tolerancia moderna.

1.1. Voltaire

De manera contradictoria, y a diferencia de Rousseau, sin posibilidad de solución, Voltaire apela y rechaza la naturaleza, según convenga. Por un lado, establece la naturaleza como fuente de donde extraer los modelos para las acciones correctas.

El derecho natural es el que la naturaleza indica a todos los hombres. Habéis educado a vuestro hijo y os debe respeto como a su padre, gratitud como a su bienhechor; tenéis derecho a los productos de la tierra que habéis cultivado con vuestras manos. Habéis dado y recibido una promesa y debe cumplirse (Voltaire, 1984: 42).

Convoca a respetar un contrato fundado en la naturaleza. Tal contrato establece la misma relación familiar y económica de propiedad, pública y privada. Dar presupone recibir: relaciones de propiedad. Al hijo se le ha dado su vida, por tanto, el hijo pertenece al padre; la tierra ha sido cultivada, se le ha dado trabajo, por tanto pertenece a las manos de quienes la cultivaron. Se advierte el uso de metáforas en su explicación: el hijo como fruto; la educación y atención del hijo como un cultivo. El tipo de relación humana basada en la apropiación, aspira a sostenerse en la naturaleza.

La naturaleza también es tomada como criterio axiológico, fuente del principio universal. Bajo este gran principio universal que se presenta emergiendo de la naturaleza, subyace el contrato.

El derecho humano no puede fundarse en ningún caso más que en el derecho de la naturaleza y el gran principio, el principio universal de uno y otro, está en toda la tierra: "No hagas a otro lo que no quieras que te hagan" (Voltaire, 1984: 42).

Únicamente suponiendo un contrato de reciprocidad igualitaria, tiene sentido admitir que todo lo que se haga le será devuelto en igual medida, por ello, deberá abstenerse de no hacer al otro lo que no se desea en lo propio. En definitiva, subyace como premisa la antiquísima norma de justicia condensada en la Ley del Talión: ojo por ojo y diente por diente. Poco avanza la humanidad en este sentido. Solo después de establecer esta suposición de causa-efecto, se puede formular, en términos negativos, tal sentencia universal para regular el comportamiento de toda la humanidad. La moral se presenta así, fundada en un contrato que, a su vez, emerge de la naturaleza, y se transforma en norma universal de justicia.

Por otro lado, sin embargo, después de presentar los criterios humanos como fundados en la naturaleza, desplaza a ésta como criterio civilizatorio convirtiéndola en un espacio de barbarie e irracionalidad, cuando desde ella se fundamentan principios que se oponen a los deseados, como por ejemplo, el de intolerancia¹.

¹ Lo cual por ejemplo, Sigmund Freud va a reiterar ya en el siglo XX, al considerar la intolerancia como natural y constitutiva de las pulsiones narcisistas. Cfr. *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

...el derecho de intolerancia es absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres; es mucho más horrible aún, porque los tigres no se destrozan sino para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unas frases (Voltaire, 1984: 43).

Es obvio que el autor sacó del ámbito de lo necesario a la tolerancia. En el caso de los tigres, se admite tal autodestrucción en vista de que es producto de una lucha por la supervivencia: es necesario; mas en el caso humano, por ser innecesario, fútil y accidental a la sobrevivencia, es absurdo y bárbaro. La tolerancia define su espacio en lo irrelevante para la vida; ante lo baladí y banal. Por ello señalará refiriéndose a la cultura helénica, que "jamás una ciudad griega combatió por opiniones" (Voltaire, 1984: 46). Una civilización tan estimada por su sabiduría, continúa el autor, no pierde esfuerzos combatiendo por simples opiniones, no porque no combata, reprima o persiga para dominar, sino porque no lo hace por motivos pueriles, ante los cuales la respuesta sabia, ordenada por la naturaleza, es la tolerancia. Parece evidente que la tolerancia a la expresión de todas las opiniones, se debe a esta consideración: expresar las opiniones es baladí, inofensivo.

Con esta ambivalencia en la fuente proclamada, Voltaire perfila los rasgos básicos del sujeto. Presupone una concepción antropológica general, universalizante.

Todo hombre nace con una inclinación muy violenta hacia la dominación, la riqueza y los placeres, y, con gusto, hacia la pereza (Voltaire, 1980: 321).

Tales rasgos los considera innatos a todo hombre; esencial e intrínsecamente humanos. El sujeto surge del enfrentamiento con este universo que bien se puede calificar de hedonista: poder, riqueza y placer, entendiendo éste último como indolencia, ausencia de trabajo.

Pero todavía es mucho más claro que tenemos que toleramos mutuamente, porque somos débiles, inconsecuentes y sujetos a la mutabilidad y al error (Voltaire, 1980, 501).

La certeza que posee este sujeto, radica en su propia negatividad innata, pues su sabiduría, su imparcialidad, libertad y razón, solo le permiten percatarse de su necesidad de renunciar a sí mismo para atenerse a leyes, ante las cuales debe ser sumiso, humilde de sus propias limitaciones, por lo que finalmente, debe renunciar a su ambición (ser) natural, a fin de superar su debilidad y limitación.

La razón es tan dulce, tan humana, inspira indulgencia, ahoga la discordia, fortalece la virtud, hace amable la obediencia a las

leyes, más todavía de lo que la mantiene la fuerza (Voltaire, 1984: 39).

La razón es, por ende, exterior; establece la ley que su pereza y ambición de poder natural no reconocen. La razón se asume como "tan humana", no porque provenga de la naturaleza misma del ser humano, sino porque conduce a un tipo de ser humano, al sujeto de la tolerancia. A partir de este sujeto, la tolerancia no puede surgir sino en la negación de sí mismo. El autor establecerá después otros presupuestos que niegan este análisis, cuando pondrá en la naturaleza, la ley u obligación que llama a la tolerancia.

En consecuencia, Voltaire va y viene de y hacia la naturaleza, conforme le sea más conveniente a cada tesis y cada momento de la discusión. La naturaleza no constituye para el autor ninguna fuente segura de certeza; no teme por ello apartarse de ella cuando así lo requiera; tanto, que hasta pretende hallar toda la felicidad humana posible en la opulencia de las ciudades.

En lo que a mí respecta, cuando miro París o Londres, no veo ninguna razón para caer en esa desesperación de que habla el Sr. Pascal; veo una ciudad que no se parece en nada a una isla desierta, sino poblada, opulenta, urbana y donde los hombres son tan felices como la naturaleza humana lo consiente (Voltaire, 1988: 188).

Pero igual renuncia al ámbito citadino cuando desea otorgarle mayor fuerza a sus argumentos, y de nuevo mezcla naturaleza e institucionalidad.

Así, cuando la naturaleza deja oír su voz dulce y bienhechora, el fanatismo, enemigo de la naturaleza, da alaridos (Voltaire, 1984: 132).

Voltaire pretende darle al principio de tolerancia un valor tan alto, que lo establece a la vez, como primera ley de la naturaleza y como acervo humano. En este caso, su deseo de fortalecer sus argumentos en favor de la tolerancia lo conduce a fundamentarlo en donde sea necesario; de cualquier fuente que le permita otorgarle legitimidad.

¿Qué es la tolerancia? Es el patrimonio de la humanidad. Todos estamos moldeados de debilidades y de errores. Perdonémonos las necesidades recíprocamente, es la primera ley de la naturaleza (Voltaire, 1980: 494).

Está más preocupado por el principio mismo de tolerancia, que por establecer de forma precisa los criterios de discernimiento

y juicio —de licitud, en definitiva— sobre los cuales fundarse. ¿Patrimonio humano o ley natural? Lo que convenga a cada momento. Detrás de esta dificultad se oculta el problema de lo que se designa como natural. El autor no es enteramente consciente de tal referencia, pero sí de que tal instancia de licitud, a veces adquiere un carácter natural y otras veces un carácter convencional. Hacia el final de *Tratado*, sin embargo, revelará que su fuente de legitimidad, anunciada como Naturaleza —así, con mayúscula—, no es más que la historia de las instituciones históricamente establecidas en las costumbres, aunque, eso sí, enteramente inconscientes. El propio autor debe ser incluido en tal estado de inconsciencia, pues al localizar al sujeto, se le oculta como naturaleza; lo encuentra, mas no siempre lo reconoce. Cuando Voltaire pone a la anunciada naturaleza a hablar, se revela como la voz de la historia; es el espíritu absoluto, por decirlo en términos hegelianos, que contiene tanto el espíritu objetivo como el subjetivo, es decir, tanto la coordinación social de trabajo dada históricamente, como la conciencia que de ella tienen sus moradores. El autor se desdobra para poner a la Naturaleza a expresarse así.

Soy yo sola quien os une, a pesar vuestro, por vuestras mutuas necesidades, en medio de vuestras crueles guerras, tan ligeramente emprendidas, teatro eterno de faltas, de azar y de desgracias. Soy yo sola la que en una nación detiene las funestas consecuencias de la división interminable entre la nobleza y la magistratura, entre esos dos cuerpos y el del clero, entre el mismo burgués y el labrador. *Todos ignoran el límite de sus derechos; pero todos escuchan a la larga mi voz que habla a sus corazones* (Voltaire, 1984: 136, énfasis agregado).

Esa voz de la conciencia que habla a los corazones, no es sino la forma de conciencia resultado del complejo proceso de socialización que contiene todo el peso de la historia occidental: sentido común; establece la división social del trabajo (jerarquización social) y sus formas de pensarla, por medio de una voz que le habla a Voltaire disfrazada de naturaleza. Esta voz le dice a Voltaire que ella, la naturaleza, ha separado al burgués del labrador, al gobernante y al gobernado, aunque todos ignoren, como en efecto lo ignoran, que tales limitaciones las puso ella misma, el sujeto moderno. Se advierte que este universalismo o pretendida universalidad comprende límites a los derechos, solamente que al suponerlos establecidos por la naturaleza, tal límite se desvanece ante la conciencia; la llamada naturaleza deviene en ideología. Por lo demás, queda expresado de nuevo que el fundamento de la tolerancia remite a lo no necesario, a las “necesidades”, a aquellos asuntos que carecen de toda relevancia social y política.

1.2. Locke

A diferencia de Hobbes, el estado natural lockiano se prolonga en la sociedad civil; no hay ruptura como en el primero, sino continuidad. El orden natural que percibe Locke se deriva de manera directa del sujeto, se confunde con él. El estado natural persiste y penetra el estado civil porque "nunca faltaron ni faltarán en el mundo hombres que vivan en ese estado" (Locke, 1973: 12).

Y puesto que el estado natural es una condición que bien puede serle decretada a quien ya estaba en estado civil, la condición civil puede, por consiguiente, perderse.

Este ir y venir entre el estado civil y el natural, le permite al autor alcanzar y negar, a la vez, el universalismo. Primero establece las condiciones sociales necesarias como mandatos de la naturaleza, y luego limita esas mismas condiciones desde el requerimiento civil.

El proceso se inicia al convertir en ley natural la necesidad histórica de quienes son declarados en estado civil. Se obliga así a toda la humanidad a regirse por esa supuesta ley natural. En principio, aquí se presenta una preocupación o intento universalizante.

El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa obliga a todos (Locke, 1973: 6).

Es este estado, al que el autor insiste en declararlo estado de libertad e igualdad, al que paralelamente y de inmediato le ha formulado una objeción o, si se quiere, una precisión que, en definitiva, anuncia una intolerancia. Ese espacio de libertad, no es un espacio de tolerancia abierta.

Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia (Locke, 1973: 6).

Una vez que declara al estado natural como un estado de libertad, pasa a señalarle las limitaciones a esa libertad —intolerancia—. Cuando pasa a establecerle los límites a la libertad supuestamente natural, aparece el sujeto. Esta tal naturaleza evoca a un sujeto al mostrar que, precisamente, son las necesidades de éste las que aparecen como los límites de aquélla. Por esto, para encontrar al sujeto concreto, bastará con analizar los límites específicos.

...aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee, *sino cuando se trata de*

consagrarla con ello a un uso más noble que el requerido por su simple conservación... nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones (Locke, 1973: 6, énfasis agregado).

A pesar de que inicialmente le reconoce "una libertad sin límites", de inmediato se ocupa de establecerle los límites a tal supuesta "libertad sin límites". Una vez reconocida la libertad natural o primera como absoluta (tolerancia total), la desconoce; de igual modo cuando declara legítima toda asociación "absolutamente libre y espontánea" (Locke, 1988: 14) para, de inmediato, sentar que no toda asociación será reconocida, por más libre voluntad que medie en su constitución (cfr. Locke, 1973: 12).

Nótese que, aunque establece los límites de la libertad en la autodestrucción y destrucción (suicidio y homicidio, bien se advierte), no niega que tales acciones puedan producirse y reconocerse como legítimas; para esto, basta que el suicidio o el homicidio se consagren a "un uso más noble" del simple vivir². Así, en el estado civil la acción de matar no queda deslegitimada sino tan solo racionalizada; se regula y administra convirtiéndola en un derecho del sujeto, el derecho a matar: la pena capital. Todo lo anterior significa que los límites —que pueden tomar la forma de leyes— no están en manos de los individuos, sino en manos del Estado que es un instrumento del sujeto. La vida humana acaba, finalmente, relativizada en manos del Estado. De esta manera, el asesinato por razones de Estado resulta legítimo.

Paradójicamente, al igual que lo hace con la libertad, mientras apela a la naturaleza en tanto se considera designado por ella, en ese mismo acto suspende el estado natural e inaugura el estado civil que representa, no el inicio de su sociedad, sino el de toda sociedad: principio de la historia, de la civilización.

Así como apela a la libertad para cercenar la libertad, apela de igual modo al individuo para aplastar la individualidad, propias ambas, individualidad y libertad, del estado natural; niega la libertad a pesar de anunciarla. En la misma proclama de establecimiento, procede a justificar en seguida el porqué no puede

² Se trasluce que el autor juzga la vida como un proceso simple ("simple conservación"), al tenerla como premisa dada y garantizada por la naturaleza, lo cual se desprende de considerar la vida como un problema del estado natural, porque esto implica que en el estado civil la vida es un recurso ya dado y garantizado. Vida y muerte constituyen un problema que se resuelve en el estado de guerra, que no es más que una prolongación del estado natural. No extraña, por ende, que en el estado civil la vida y su preservación no constituyan lo "más noble"; por eso podrá ser sacrificada a otros ideales, como la instauración y preservación de la propiedad privada. Era de esperar que, de este tipo de concepciones, no nacieran la biología o la ecología, por ejemplo, formas de conciencia en donde la responsabilidad humana sobre la preservación de la vida amenazada es central y fundante.

aplicarse: la proclama y la suspende en el mismo acto³. La intolerancia surge paralelamente a la proclama de lo tolerable.

Hemos nacido, pues, libres de la misma manera que hemos nacido racionales; pero de momento no podemos ejercitar ni la libertad ni la razón (Locke, 1983: 46).

No obstante haber levantado la individualidad y la libertad como consustancial o natural al ser humano, ese derecho, inalienable, debe ganarse primero; debe hacerse merecedor del derecho a la libertad e individualidad y, una vez que lo logre, sí se le reconocerá como inalienable, consustancial y eterno a su naturaleza, antes no.

...si debido a deficiencias que se salen del curso normal de la Naturaleza no alcanza una persona el grado de razón por la que se la supone capaz de conocer la ley, y, por consiguiente, no se la supone capaz de vivir dentro de sus normas, *nunca se le reconocerá la capacidad de hombre libre*, ni se le dejará que disponga libremente de su voluntad. Eso *porque no conoce los límites* que no debe sobrepasar (Locke, 1973: 45, énfasis agregado).

Sin detenerse en la falta de explicación acerca de las razones para que la Naturaleza se salga de su "curso normal" (¿endógenas o exógenas?), y sin saber cuál será tal normalidad, se advierte que la argumentación central no es nueva. Ya Platón formuló en su diálogo "El Menón" o "De la virtud", que el esclavo no es ignorante del Teorema de Pitágoras, por más que nada pueda decir sobre tal teorema; lo que sucede es que no lo recuerda, insiste Sócrates-Platón; él no sabe que lo sabe, pero lo sabe; lo sabe a pesar de él. Y para demostrar que siempre lo supo, Sócrates lo somete a un proceso de estudio y análisis (le da una clase sobre el tema) mediante un método de preguntas y respuestas para irlo guiando y corrigiéndole sus errores. Aunque éste sea el mejor de los mundos posibles porque éste es. El ser es bueno *per se*, en sí mismo. No dice nada, sin embargo, este ser, acerca de lo que pudo ser y nunca fue. Al final de ese momento de enseñanza-aprendizaje, y con el esclavo-discípulo dando correcta cuenta de lo aprendido, concluye y da por probado que el esclavo siempre supo el teorema. Platón no reconoce que frente al maestro Sócrates, lo que tiene es al esclavo resultante del proceso educativo al que fue sometido. Desconoce el proceso cuando levanta la tesis del conocimiento innato, pero olvidado; siempre estuvo en él, solo que lo había olvidado. Lo único posible de inferir de aquí es que el esclavo fue capaz de

³Este proceder y razonar recuerda la experiencia de los golpes de Estado perpetrados por los militares en América Latina y el Caribe.

aprender, pues tenía la capacidad, facultad o potencia para ello, mas no apenas de aprender el citado teorema que por último aprendió, sino mucho más, porque lo que demostró es su capacidad general; lo que se concretó es historia (relación humana), no filosofía. La argumentación platónica solamente puede defenderse en términos filosóficos: parecía que no, no obstante estaba en su naturaleza; ignorante en apariencia, conocedor en esencia. Es evidente que, al menos por esta vía, no se puede juzgar como probada la tesis de la reminiscencia; ésta constituye tan solo un postulado o premisa.

John Locke procede de idéntica forma en su argumentación. El "hombre libre" es tenido como libre en una declaración, aun cuando él sea esclavo. Mas si todo apunta a evidenciarlo como esclavo, ello será, no porque la declaración sea equivocada, sino porque a él se le suspendió su libertad innata en algún tiempo idílico. Y todavía más, sería libre aunque careciendo de obstáculos para serlo, no se comportase como "hombre libre", ya que en este caso se declarará fuera de la razón (irracional) y, por ello, incapacitado para percatarse de que en verdad él es libre. Toda la demostración se reduce a mostrar que si el hombre aprende a ser libre después de sometérsele al proceso de enseñanza, se dará por probado que siempre lo fue. Sin embargo, aquí lo único que puede tenerse por demostrado es que el "hombre natural" tenía la capacidad, facultad o potencia previa para ser objeto de enseñanza, en términos generales, evidenciado en lo concretado, por supuesto, pero también para mucho más. El mundo de lo objetivado o materializado no agota todos los mundos posibles, pues éste es una determinación histórica, no filosófica. De nuevo, la tesis de la naturaleza libre únicamente puede salvarse en términos filosóficos: contra toda apariencia, esencialmente el hombre es libre. De igual modo, no puede tenerse por probada esta tesis de la libertad natural; nada más es un postulado o premisa.

Se observa asimismo la presencia de una implicación del tipo formal, o sea, productiva, en la que el reconocimiento del límite es el antecedente —condición suficiente— y la libertad de la individualidad es el consecuente —condición necesaria—. Si el hombre no sobrepasa los límites, entonces es un "hombre libre" y no al revés. Esta advertencia permite notar que no es la individualidad libre la que establece los límites, sino, por el contrario, es la necesidad de establecer los límites concretos lo que produce la libre individualidad.

Si las condiciones para ser reconocido "hombre libre" parten del levantamiento de un axioma, postulado o premisa, se presenta, de forma inevitable, una intolerancia: el acto mismo del establecimiento de la libertad natural no admite libertad. Aquí bien puede ser transmutada la libertad por la tolerancia. Así, el establecimiento

de la tolerancia resulta un acto de intolerancia. Si se deja en estos términos, solamente puede concluirse que se trata de una paradoja inevitable, la paradoja de la tolerancia. Solo al analizar el problema en términos concretos, se puede disolver la aparente paradoja. Queda evidenciado además, cómo procede Locke para ocultar la intolerancia: tomar el mundo realizado históricamente como el mejor y, además, como el único mundo posible.

Para quien arguya que no hay alternativa humana posible, en tanto es imposible la supresión de todo límite —lo cual tampoco es deseable—, bien puede objetársele, junto a Locke, que libre no es quien reconoce y acepta los límites, sino quien puede y consigue sobrepasarlos, quien rompe las cadenas, no quien las idolatra. Consecuentemente, a pesar de que la tolerancia suponga límites, tolerante no será quien los idolatra en nombre de la tolerancia, lo será quien posee la capacidad de convocar a la revisión de sus propios límites; los enfrenta e interpela. La intolerancia la constituye, por el contrario, este acto de idolatría de los límites.

Por otra parte, la determinación de los límites por el sujeto se evidencia al percibir que estos límites regulan si las acciones “se salen del curso *normal* de la Naturaleza”, puesto que la “normalidad” es una condición establecida culturalmente, al interior de lo humano. Y la cultura define lo normal a partir del sujeto predominante en su civilización. Alcanzar la “normalidad” es, pues, someterse a algún particular proceso civilizatorio. Locke no ubica este proceso de manera precisa; aparece ya en el estado natural, ya en el estado civil, confundiéndonos hasta ponerlos a coexistir según lo requiera la justificación o legitimación de los límites mismos. Como se puede reconocer que, al margen de Locke, el proceso civilizatorio mismo, ese proceso de formación de la libertad individual, se encuentra y pertenece al estado civil, se colige, entonces, que el propio sujeto que se declaró en estado civil es la fuente y el origen de los límites, los cuales, a su vez, están determinando al llamado “hombre libre”, solamente que ahora en términos generales: el universalismo.

Los límites infranqueables que permiten la existencia del sujeto, más que el reconocimiento de un estado civil o natural, son los que Locke establece como condición de libertad. Ahora se advierte que estos límites los pone el mismo que se asume como “hombre libre”, haciendo de sus necesidades particulares, derechos universalizados.

Por último, apela al estado natural para eliminar el estado natural. Como en el estado natural la autoridad no queda expresamente establecida, no puede tolerar su propia concepción del estado de naturaleza. Resulta así que una de las víctimas de la intolerancia es su propia percepción de la naturaleza, porque ella deja al individuo en total libertad. No debe “tolerarse el estado de Naturaleza” (Locke, 1973: 12). En nombre de la naturaleza, el sujeto es intolerante con la naturaleza.

1.3. Rousseau

La noción de límite aparece en el autor claramente explícita, tanto en términos cuantitativos —referido al tamaño del Estado, por ejemplo— y con un carácter exterior, como también en términos cualitativos —referido a la libertad, por ejemplo— y con un carácter intrínseco; aun cuando en ambos casos los límites son civiles —así lo admite Rousseau—, pretende extraerlos de la naturaleza.

Así como la naturaleza ha marcado términos a la estatura de un hombre..., así también existen, respecto a la mejor constitución de un Estado, límites respecto a la extensión que pueda tener (Rousseau, 1980: 52).

Este límite al tamaño del Estado posibilita su realización. Los límites asignados a la tolerancia poseen además este carácter fundante, no siempre son tan explícitos y tienen un carácter eminentemente cualitativo; pretenden expresar las convenciones sociales, manteniendo no obstante, a la naturaleza como criterio y juez. A veces, parece haber en ello una contradicción.

Mas el orden social es un derecho sagrado que sirve de base para todos los otros. Sin embargo, tal derecho no viene de la naturaleza: está, pues, basado en las convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones (Rousseau, 1996: 10).

Para Rousseau, indagar lo que la naturaleza prescribe al ser humano a fin de atenerse a ella, no es un contrasentido, ya que no concibe al ser humano actuando instintivamente: al ser humano lo define su voluntad, obligada por una libertad ontológica que lo diferencia de la naturaleza. Libertad evidenciada en la facultad humana de resistir su naturaleza, "incluso perjudicándose" (Rousseau, 1972: 44) a sí mismo. Se trata de una naturaleza cuyo fundamento es un acto social imaginario y emerge de la inercia de las costumbres, la llamada segunda naturaleza⁴. Por ello, puede apelar a la naturaleza mientras declara al instante que tal derecho emana de las convenciones humanas.

Luego advertirá la necesidad de hallar la manera de inculcar, cultivar, enseñar y guiar la voluntad hacia la naturaleza, hacia una vida natural, pues "la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza se calla" (*loc. cit.*). Tales preocupaciones culminarán canalizándose en la pedagogía (*El Emílio*). De esta forma resuelve lo que tempranamente había planteado acerca de la libertad humana.

⁴ Cfr. en Hegel, *Filosofía del Derecho*.

Los límites no deben entenderse, por lo tanto, como límites dados a priori, aunque así lo aparenten por su apelación constante a la naturaleza; son intrínsecos a lo humano, puesto que la naturaleza misma, si bien el propio Rousseau no siempre lo admite de modo expreso, debe ser discernida al no llegar al ser humano directa y automáticamente —por el impulso o instinto por ejemplo, que siempre estará condicionado o afectado por la cultura—. El ser humano llegará a tal naturaleza por la razón que deberá ser creada: educación, mediada ésta a su vez, por la existencia social en la cual transcurre toda la vida humana, y en donde se origina la fuerza desde la cual se pueden hacer naturales, incluso, instituciones “contranaturales”.

...si hay esclavos por naturaleza, es porque hubo esclavos contra naturaleza. La fuerza hizo los primeros esclavos, su cobardía los ha perpetuado (Rousseau, 1980: 13).

De lo anterior se desprende la tesis rousseauiana, por lo demás ya explicitada profusamente por él mismo: la relación contractual, en donde media la voluntad dirigida hacia la asociación, es la única fuente de legitimidad. Ella determina lo natural y contranatural. De esta manera mantiene a la naturaleza como instancia de legitimación.

No hay más que un contrato en el Estado, es el de la asociación; y éste solo *excluye cualquier otro*. No podría imaginarse ningún contrato público que no fuera una violación del primero (Rousseau, 1980: 101, énfasis agregado).

A partir de una primigenia relación contractual, Rousseau, aunque deslegitima la sola fuerza (como la de los bandoleros del bosque), y la fuerza constituida en derecho (como la del rey sobre sus súbditos), no deslegitima sin embargo toda violencia. Hay una violencia que se legitima en tanto se anuncia como restauradora de un orden natural. Toda esta legitimación de la violencia parte de un supuesto: los seres humanos ya han nacido “libres e iguales”. De esta premisa, la aspiración se reduce a realizar una meta que ya estuvo en el origen, el primer supuesto. La construcción de un sujeto que encarne todos los criterios de legitimidad aparece entonces como la recuperación del sujeto original, natural. No obstante, no es una premisa histórica sino un supuesto teórico, heurístico, hecho para aspirar a un proyecto futuro y no tanto para recuperar un pasado, por más que así se le presente; no es un estadio primitivo real en la historia de la humanidad, sino un estado imaginario.

No hay que tomar las investigaciones que se puedan realizar sobre este tema por verdades históricas, sino sólo por razona-

mientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer *la naturaleza de las cosas* que para mostrar su verdadero origen (Rousseau, 1980: 208, énfasis agregado).

No es un estado histórico, sino una conjetura probable que permita pensar e imaginar la naturaleza: "dilucidar la naturaleza de las cosas". Es un estado del cual, quizá, lo único cierto que se pueda decir sea "que ya no existe, que no haya existido, que probablemente no existirá jamás" (Rousseau, 1980: 195).

Tal supuesto, sin embargo, le permite legitimar la violencia necesaria para emprender un nuevo tipo de relaciones sociales, pues aparece tan solo como la fuerza ejercida para recuperar un estado ilegítimamente perdido, y que, en esa medida, guarda sobre él derechos incuestionables; aunque no lo posee en el presente, debería poseerlo de manera indubitable; su apropiación es una recuperación, un acto de justicia. Si todavía guarda derechos incuestionables sobre él, la violencia aplicada es un clamor legítimo y obligado (deber sagrado): violencia ejercida para rescatar o recuperar lo propio, no para dar un paso incierto hacia lo nuevo, cuya validez quedaría por establecerse y bien podría ser cuestionada constantemente. En consecuencia, el proyecto histórico que aspira a cambiar el tipo de relaciones sociales, presentado como una recuperación de lo propio natural —retorno al origen—, legitima la violencia al transformarla en derecho.

Este origen paradisíaco e idílico, surge como espacio absoluto, universalizante, de toda la subjetividad escapada de la materialización histórica: carente de toda objetivación. Aquí se encuentra la suposición de una sociedad sin lucha de clases, libre. En tal estado, todas las contradicciones sociales, están eliminadas: corporeidad plena al total servicio de las necesidades; fuera de la historia y de lo humano (agregado de individuos), y no en el futuro sino en el pasado. A pesar de que aparece como la parte o el resto no institucionalizado de todo sujeto (universalizado) es, en realidad, la parte ya institucionalizada de un sujeto muy particular, como más adelante se observará.

1.4. Hume

La ascensión natural del ser humano hacia la divinidad es práctico-sensorial. Los rasgos o atributos del Dios verdadero (unidad, simplicidad, infinitud y espiritualidad o des-carnalidad) derivan de la interpretación humeana de la diversidad que muestra la naturaleza. Su punto de partida aparece ubicado en la diversidad natural. De ahí concluye que "el politeísmo fue y tuvo necesariamente que haber sido la primera y más antigua religión de la humanidad" (Hume, 1992: 5).

Desde la diversidad de dioses, acorde con la diversidad de partes del universo, se asciende a un principio universalista, regular, uniforme y único. Tal es la vía "natural" hacia Dios transitada por la humanidad. Como bien se advierte —alejándose de la terminología de Hume para recuperar su conceptualización—, se trata de una vía histórica, valga decir, se trata del tránsito por la vía de las costumbres establecidas, aunque apele a la naturaleza; así lo muestran las formas para descubrir a Dios: ambas son formas históricas.

La mente progresa gradualmente desde lo inferior a lo superior; haciendo abstracción de lo que es imperfecto, se forma una idea de la perfección; y, separando poco a poco las partes suyas más nobles de las que son menos nobles, transfiere sólo las primeras, en grado mucho más excelso y refinado, a su idea de la divinidad (Hume, 1992: 7).

Este llamado "progreso natural del pensamiento" es el procedimiento por medio del cual los pueblos han procedido a abstraer los rasgos que más estiman y valoran. Con tales rasgos excelsos y refinados, y en su grado de perfección, construyen a Dios.

Aun cuando Hume no lo mencione, el proceso natural del pensamiento recuerda la hipóstasis de Plotino, así como la crítica que Platón realiza a Homero —ésta sí mencionada por el autor—. El autor realiza aquí, a pesar de que lo desconozca, el tránsito de un antropocentrismo total a un antropocentrismo unilateral, reduccionista. Una simplificación o perfeccionamiento —da igual— de lo complejo: unilateralización absolutización de unas pocas cualidades. De los dioses humanos, por expresarlo en el ámbito teológico, a los dioses perfectos, atrapados en su perfección. Luego se advertirá cómo este desconocimiento del autor le impide advertir al sujeto en algunas oportunidades.

En esta vía, conforme a Hume, no hay saltos en el discernimiento; la intuición, revelación o inspiración quedan descartadas de la teología. No obstante, existe un salto a la conciencia que Hume no explica abiertamente: el empirismo mismo. Es decir, ¿en virtud de qué, tales pueblos llegan a utilizar el método empirista?, a menos que lo suponga natural al ser humano: el empirismo inglés como razón universal. Es obvio que resulta un exceso considerar que es propio del ser humano pensar desde una configuración particular de los sentidos —ahora tendría que decirse, ya no inglesa sino occidental— para, en fin, inferir inductiva o deductivamente. Por ahora, aclara el autor, solo este proceso sistemático práctico-sensorial, llamado natural, ha permitido a los pueblos concebir a Dios.

Aquí es donde Hume no advierte que la impronta cultural y social queda impresa de forma inevitable en la idea de perfección. Toda abstracción supone ya el establecimiento a priori de los

criterios de selección, que de modo inevitable han sido establecidos históricamente; solo por tales criterios es posible arribar a distintas perfecciones, a distintos dioses. El llamado proceso natural de concebir a Dios, olvida que los criterios de selección y valoración de lo "excelso y refinado" no son naturales o universales sino culturales e históricos, esto es, son construidos por los seres humanos dentro de las diversas formas de conciencia creadas en la reproducción de su existencia inexorablemente social, la cual se ha desarrollado creando y padeciendo relaciones de poder. La perfección o utopía se encuentra en relación directa con aquello que perfecciona, pues existen muchas posibles perfecciones conocidas y desconocidas. Las conocidas tienen un sujeto para el cual adquieren este carácter —para quien dejan de ser desconocidas—, y ello depende del criterio concreto seleccionado culturalmente, aunque tal criterio puede que se aplique de manera inconsciente. En consecuencia, cuando no se valora tal selección condicionada por cada cultura e historia, así como las relaciones de dominio entre los seres humanos ⁵, la determinación de lo divino o lo perfecto ya contiene un criterio ideológico establecido de previo como forma de validación y reconocimiento entre dioses verdaderos y dioses falsos, aun cuando no sea abiertamente reconocido.

Con tal supuesto etnocentrista y clasista, asumido como propio o natural de la mente humana, Hume supone que ciertos pueblos arribaran al conocimiento de un ser "invisible" alejado de toda percepción sensorial, solamente después de hacerlos arribar a la conciencia de un único poder articulado a un plan también único y total. Como bien se advierte, existe un proceso natural del pensar que es realizado de modo gradual en las costumbres de los pueblos atrasados (su pasado histórico); aquí, el camino a la divinidad se inicia en la empiria y luego en la inferencia lógica. Pero Hume formula asimismo otro camino puramente mental: la vía racional.

Nada podría perturbar este proceso natural de pensar, como no fuese un argumento obvio e invencible que de un golpe llevase a la mente a los principios puros del teísmo, permitiéndola así saltar sobre el vasto intervalo que separa la naturaleza humana de la divina. Pero aunque concedo que el orden y sistema del universo, cuando se examinan con precisión, nos proporcionan un argumento así, no podré nunca pensar que esta consideración pudo tener influencia alguna en los hombres cuando éstos se formaron sus primeras, rudimentarias nociones acerca de la religión (Hume, 1992: 7).

⁵ Recuérdese que toda concepción de los cielos o predios divinos —incluida la cristiana a pesar de su pretensión monoteísta—, supone, por una parte, una relación jerárquica entre sus distintos pobladores: superior e inferior, y por otra parte, una evolución histórica; los cielos, por expresarlo en la terminología cristiana, tienen su historia.

Existen argumentos invencibles y obvios con los cuales la mente, de golpe, salta a la divinidad; éste es, por consiguiente, el camino puramente mental, racional, no seguido por los pueblos que tienen de la divinidad, a criterio del autor, nociones rudimentarias. El sendero de la mente es un proceso muy selecto para saltar al orden universal y divino, el cual, por supuesto, descansa sobre el mecanicismo, no como concepción, sino como realidad.

Todas las cosas del universo son, evidentemente, partes de una pieza. Cada cosa está ajustada a otra. Un designio preside el todo. Y esta uniformidad le lleva a la mente a reconocer un solo autor (Hume, 1992: 12).

No existe ningún signo en la naturaleza que le permita a Hume arribar a otra conclusión que no sea la del autor único, con inteligencia y voluntad, porque tal idea ya la supuso como propia de la mente. Tales conclusiones llegaron al hombre actual, ya racionalizado o civilizado, sin atravesar el proceso histórico que Hume llama aquí natural (politeísmo); en virtud de su racionalidad, puede saltarse tal premisa y arribar directamente de la diversidad natural a la causa única; a ellos les aparece evidente y obvio lo que al resto de la humanidad le toma un lento proceso de abstracción—selección— de lo excelso y superior. Aquella es la vía de las afecciones, ésta en cambio, emerge de la razón.

La visión determinista en la que el todo se articula a las partes perfectamente y con uniformidad, basándose en un plan o designio preestablecido, abre las puertas para la anulación de la libertad: un universo cerrado.

Todo el sistema de la naturaleza nos habla por sí mismo de un autor inteligente (Hume, 1992: 3).

Que desde luego es único y organiza todo sobre un plan también único, determinado. Se observa que, al conjugar el verbo 'hablar' en la primera persona del plural, "nos habla", el autor se auto incluye en este sujeto que utiliza la vía racional, y se auto-diferencia, se excluye, de los otros a quienes Hume se refiere como "los pueblos", o sea, los otros de los cuales se excluye el sujeto hablante: la concepción filosófica humeana. Aquéllos deben echar mano del sendero empírico, obligados por sus concepciones religiosas "rudimentarias". En la vía racional, aceptar a un autor único, inteligente y con voluntad, ya no se debe al proceso natural que requiere de mediación: observación empírica y selección de lo inferior a lo superior.

Además de expresar la institucionalidad comercial, Hume expresa la espiritualidad de la naciente industria: su visión mecanicista. Lo cual habían hecho ya Newton y Descartes. Todo es

observado bajo el lente de la máquina, a través de ella. Nada se encuentra fuera de la máquina, ya que la realidad es una máquina. Incluso Dios, quien mediado por tal mecanicismo, es pensado como el inventor y operario de la máquina.

...un ser único y singular que dio existencia y orden a esta inmensa máquina, y ajustó todas sus partes según un plan o sistema (Hume, 1992: 11).

Hasta el funcionamiento de la máquina es propuesto a manera de prueba de la existencia de Dios por el personaje Cleantes, quien en el "Diálogo" encarna a Hume, tal como en los diálogos platónicos, Sócrates personifica a Platón. Toda la creación, declara Cleantes,

...no es más que una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas... Todas estas diversas máquinas, y hasta sus más diminutas partes, están ajustadas unas a otras con una precisión que arrebató la admiración... La precisa adaptación de medios a fines a través de toda la naturaleza se asemeja exactamente, aunque superándolas con mucho, a las producciones de los artifices humanos (Hume, 1974: 114).

La disposición precisa de la naturaleza, se asemeja con exactitud a la disposición de las partes de la máquina. En plena determinación, las partes se ajustan al todo, conforme al plan divino: ausencia de libertad y, en consecuencia, de responsabilidad y ética. Pero tal carencia no es asumida como ausencia de libertad, pues se trata de una determinación divina. Por esto, dado que Dios se muestra en el orden establecido, las determinaciones que tal orden establece —parte del funcionamiento de la gran máquina— no son asumidas como cercenamiento de la libertad, sino solamente como limitaciones normales de las criaturas de ese Dios: su naturaleza.

La naturaleza por sí misma, directamente, habla de una divinidad a tal sujeto; llega a su mente sin mediaciones. Es obvio que Hume utiliza aquí una inferencia sin acudir a una representación antropomórfica, en vista de que evidenciaría una relación social; supone estar en la naturaleza misma, sin percatarse de que en esos criterios con los cuales se aproxima a la naturaleza se encuentra ya la relación social, tal como ya se anotó con anterioridad. Además, con tal inferencia, establece un ser por la vía no empírica —inferido mentalmente—, creando un ser metafísico de corte racionalista.

Si debe arrojar a la hoguera aquellos libros que no se refieran a algún hecho del mundo, tal como lo pide Hume —retomando una práctica cristiano-medieval y anticipándose, con tal sugerencia, a los nazis del siglo XX—, en este momento sería preciso arrojar ésta, su obra, a la hoguera. Pero dejando de lado por ahora tal inconsistencia, y continuando el desarrollo de Hume, se puede

notar que a quienes utilizaron la vía racional o mental les impone un método y una misión.

Quienquiera que llegue mediante razonamientos a la conclusión de que existe un poder inteligente e invisible, *debe argumentar* a partir del admirable plan que se observa en los objetos naturales; y *debe suponer* que el mundo es obra de ese ser divino que es causa de todas las cosas (Hume, 1992: 35, énfasis agregado).

Ahora, quienes por la vía mental llegan a concebir a Dios como un ser único “ordenador de todo el sistema de la naturaleza” (Hume, 1992: 7), deben encontrar la articulación de lo observable que corresponda con esa idea de Dios (plan divino) ya concebida de previo —coincidir lo sensorial con el concepto—, de manera que el mundo sensible se ordene alrededor de tal eje: la construcción concreta de ese Yo. Se trata, en consecuencia, de encontrar un orden divino en la Tierra, o si se quiere, una teoría explicativa del orden terrenal desde lo divino. Se puede advertir que quienes logren realizar tal correspondencia serán los racionales, que, como se verá más adelante, constituyen una minoría y serán el sujeto de la tolerancia. Mas quienes en su atraso civilizatorio y social no consiguen concebir mentalmente la divinidad única e inteligente, deben concebirla por la vía práctico-sensorial, de modo que ahora acepten lo sensible percibido, como lo dado conforme a un orden inteligible supremo. Los primeros, van de la idea a lo sensorial, y los segundos, de lo sensorial a la idea; aquéllos aparecen procediendo racionalmente, mientras éstos, empíricamente. Unos otorgan el orden del mundo; otros acomodan sus percepciones a ese orden dado por los anteriores.

Aquéllos, sin embargo, antes deben auto-construir su Yo sobre las formas de pensar (argumentación) y con los presupuestos o dogmas (suposiciones) ya determinados. Así, los primeros encierran las posibilidades para ser sujetos, los segundos serán solamente naturaleza; en este último espacio, la intolerancia opera de manera legítima ocultada bajo el disfraz de natural, mientras en el primero, la tolerancia es procedente y legítima, siempre que se atenga a los límites fijados; es el ámbito del sujeto.

De esta forma, la tolerancia cobra dos sentidos. Por una parte, la intolerancia oculta detrás de la naturaleza, justifica el rechazo de las afirmaciones de fe que se oponen al sujeto declarándolas revestidas de fanatismo (antinaturales) y, por otra parte, levanta un principio regulador de la racionalidad, pero sobre todo, que abra un espacio de ruptura con el espíritu monárquico y aristocrático, en síntesis, que enfrente y deslegitime el feudalismo.

Pero la naturaleza es demasiado resistente como para ceder ante esos esfuerzos, y *no tolera* que le digan que esos débiles resplan-

dores de luz ...(se refiere a la religiosidad popular que tacha de simple superstición)..., que de cuando en cuando surgen entre tanta tiniebla, igualan las fuertes, luminosas impresiones que procuran el sentido común y la experiencia (Hume, 1992: 83, énfasis agregado).

Luego, Hume logra apelar a la naturaleza y a la cultura —en su vocabulario, a las costumbres— diferenciando entre pueblos y sujetos; entre bárbaros y británicos. Ahora es más preciso el “nosotros” utilizado por el autor: el sujeto de la tolerancia.

Tan cierto es que, aunque otros países puedan rivalizar con nosotros en poesía y superarnos en otras artes agradables, los progresos en la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de la tolerancia y la libertad (Hume, 1984: 82).

Tierra que no es otra más que Inglaterra; la desabrida e insípida Inglaterra —superada en el arte y el cultivo de los placeres, admite Hume— cultiva con alto espíritu estoico, el sentido del deber y la razón. Dado que no “podemos ir más allá de la experiencia” (Hume, 1984: 83), la experiencia histórica que se convierte en el fundamento de la tolerancia, esto es, la experiencia histórica que será objeto de observación y análisis, es Inglaterra. Se advierte que, desde ahí, emergerán los criterios e instrumentos para el juicio y análisis, utilizados tanto como auto-discernimiento (conciencia de sí), como para encontrar o desencontrar y descubrir a los otros. Desde ahí

..proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, enteramente nuevo, y *el único* sobre el que las ciencias pueden basarse *con seguridad* (Hume, 1984: 81, énfasis agregado).

Es Inglaterra la tierra que cuenta con un proceso de maduración civilizatoria y cultural universal (humana), comparable con la del antiguo mundo helénico. Este mesianismo lo justifica Hume desde una determinación temporal en la historia.

...encontramos que de hecho... de Tales a Sócrates el espacio de tiempo es casi igual al que media entre Lord Bacon y algunos recientes filósofos en *Inglaterra*, (Señor *Locke*, Lord *Shaftsburry*, Doctor *Mandeville*, señor *Hutchison*, Doctor *Butler*, etc.) (Hume, 1984: 82).

Como bien empieza a observarse, se confiesa un espíritu tribal que, puesto que despliega las condiciones de su propio desarrollo, puede darse a sí mismo tales condiciones, aspira a ser el criterio universal; la humanidad tiene ahí su referente obligado, su espejo, su razón, su naturaleza.

Tal como se verá en detalle más adelante, por naturaleza, el autor, de las tres acepciones que considera (lo opuesto a los milagros, lo no habitual y lo artificial, cfr. Hume, 1984: 696), acepta la consideración de lo natural como lo opuesto a lo artificial (*Ibid.*: 708), o sea, lo surgido en las costumbres o convenciones, que se diferencia de los pactos o las promesas, en tanto procede de los principios originarios sin intervención del pensamiento o la reflexión humana.

...cuando una invención es *obvia y absolutamente necesaria* puede decirse con propiedad que es natural... común a una especie... inseparable de una especie (Hume, 1984: 708, énfasis agregado).

La obviedad y necesidad absoluta se refiere y está determinada, como ya se mostró, por el sujeto histórico producido en Inglaterra; obvio, absolutamente necesario, común e inseparable de tal sujeto que, como se quiere universal, pues se esgrime como necesidad absoluta y universal a secas.

2. Del tribalismo y sectarismo al universalismo

Otra fuente de legitimidad que formuló la modernidad fue la apelación a su universalismo, lo cual ya estaba implícito en su preocupación por apelar a la naturaleza como fuente de legitimidad, ya que lo natural tendrá que ser, obligadamente, universal: verdadero. Aquí subyace también el problema de la construcción de una humanidad universalizada, sujeto de la tolerancia. Es sabido que estos razonamientos estuvieron condicionados por las necesidades de expansión del comercio.

2.1. Voltaire

La preocupación por el universalismo es muy clara en este autor; su ataque constante a las sectas así lo revela. Este universalismo revierte en humanismo: cualquier norma, "si es absolutamente necesaria, lo es para todos los hombres" (Voltaire, 1980: 474). Necesidad, universalismo y humanidad se encuentran. Como consecuencia de ello, será preciso "mirar a todos los hombres como a hermanos nuestros" (Voltaire, 1984: 121).

Buscó el consenso universal de la tolerancia por todas partes. Para ello buscó la tolerancia en los evangelistas y en Jesús, en los primeros textos bíblicos, en los romanos y griegos y hasta en los judíos que tanto detestaba. De igual modo en el consentimiento de Dios.

Atacar al tribalismo o al sectarismo es una necesidad que surge del enfrentamiento con los pilares de las estructuras monárquicas; una de las cuales es, de manera central, la Iglesia. Critica a quienes consideran que la virtud únicamente se halla entre los cristianos, y entre ellos, los católicos. De éstos, exceptúa a los jesuitas por consideraciones personales (afectivas) y filosóficas, en vista de que algunos de sus amigos eran jesuitas. No dejan de causar perplejidad inconsistencias tan ramplonas de parte del autor. En el justo instante que condena a quienes consideran salvos solo a los suyos, hace una excepción por razones muy propias de su vida, particulares. No percibe que está creando una secta alrededor suyo. Condena a los católicos —con la excepción de sus amigos— porque se asumen como una secta de salvos sin ningún interés de humanidad o universalismo. Voltaire se lamenta de tal estrechez.

Ay, del fanatismo que pretende que: ¡Nadie poseerá la virtud, excepto nosotros y nuestros amigos! (Voltaire, 1988: 255).

Este espíritu de secta, si no es universal, entonces, se colige sin dificultad, no será necesario. Y puesto que la verdad se asume como universal, no es de extrañar el ligamen entre secta y error.

Toda secta, en cualquier género existente, es la reunión de la duda y del error (Voltaire, 1980: 473).

Aquí se encuentra una más de las contradicciones volterianas: si la secta está ligada con la duda (ausencia de certeza), en ese caso el espíritu sectario sería lo más cercano al de tolerancia, y lo más lejano al mismo tiempo, al espíritu fanático, pues éste se alimenta de las certezas, carece de dudas.

No obstante, Voltaire continúa ora despreciando a las sectas, ora utilizándolas para fundamentar sus tesis —los cuáqueros y anabaptistas, por ejemplo—. Una solución puede presentarse al diferenciar las sectas y no tomarlas en la generalidad como propone el autor —de “cualquier género existente”—, utilizando para ello la distinción presente en Rousseau entre tribus urbanas y tribus vulgares o rurales. Por una parte, estarían las sectas que se asumen como tales —que bien podrían llamarse vulgares—, y por otra parte, las que se presentan como universales y en posesión de la verdad —que bien podrían llamarse urbanas—. Como se verá más adelante, ante las sectas urbanas cabe la tolerancia, ante las vulgares no. Esta generalización tiene una excepción, un límite: una secta urbana que debe ser tolerada aunque, como toda secta urbana, sea intolerante. Así se perfila de nuevo la paradoja: intolerancia ante los intolerantes. Tanto para Rousseau como para Voltaire, las “sectas buenas” que, en consecuencia, serían toleradas, son aquellas que no pretenden ningún poder, las bien portadas.

La intolerancia tiene su origen en una enfermedad: el fanatismo. Tal es la conclusión extraída por la manera como se refiere tanto al fanatismo como a la superstición. Este tratamiento dado al tema como una enfermedad o una peste, va más allá del uso metafórico o irónico de los términos.

El fanatismo es a la superstición lo que el delirio a la fiebre y lo que la rabia a la cólera (Voltaire, 1980: 255).

El autor debió conocer casos de fanatismo y superstición que, sin duda, eran formas de delirio o neurosis colectivas e individuales. Debido a lo poco que se conocía sobre la mente —la psiquiatría y la psicología surgirán hasta un siglo y medio después—, el autor no puede más que intuirlo y proponerlo difusamente. Pero en definitiva, resulta posible advertir tal suposición: la intolerancia y el fanatismo tenían detrás, en no pocos casos, una enfermedad, un desorden mental y biológico.

Una vez que el fanatismo ha gangrenado el cerebro, es casi incurable la enfermedad. He visto convulsionarios que, hablando de los milagros de San París, se acaloran gradualmente, a pesar suyo: sus ojos se inflamaban, sus miembros temblaban, la rabia desfiguraba sus caras, y hubieran matado a quien les hubiera contradicho (Voltaire, 1980: 256).

Posiblemente Voltaire habría visto de buen agrado las investigaciones que Freud hará, siglo y medio después, sobre la religión y los estados de la mente. El fanatismo sectario aparece como una especie de locura. Pero contradictoriamente —nueva contradicción— esta locura o irracionalidad está determinada desde la estructura social dominante; en relación con la propiedad y la conciencia dominante. La locura, observa Voltaire, es diagnosticada desde la sociedad, desde su pensar y actuar, y diagnosticada a partir de sus efectos sobre los bienes y el pensamiento.

Nosotros llamamos locura a esa enfermedad de los órganos del cerebro que impide necesariamente al hombre pensar y actuar como los demás. Al no poder administrar sus bienes se le incapacita; al no poder tener ideas convenientes para la sociedad se le excluye de ella; si es peligroso se le encierra, y si está furioso se le ata (Voltaire, 1980: 373).

Y como las sociedades están en perpetuo cambio, la locura pertenece al ámbito del conocimiento incierto. Ante la locura solo cabe reconocer que “no sabemos nada” (*loc. cit.*). Quienes afirmen lo contrario y se atrevan a diagnosticarle locura a un loco, “se creerán juiciosos, pero estarán tan locos como él” (Voltaire, 1980:

375). Esta sola consideración contiene en sí misma un contrasentido: quien diagnostique locura a un loco estará tan loco como él puesto que él no está loco, mas como él no está loco, quien le diagnosticó locura, si está como él, no estará loco. No merece la pena detenerse mayor tiempo en esta paradoja, ya que ésta no es la contradicción relevante, sino la que surge de considerar al fanatismo como una locura, en el tanto éste sostiene la intolerancia, mientras afirma, en el mismo instante, que la locura tiene un diagnóstico incierto. Por un lado, al no saberse nada cierto sobre la locura, solo queda ser tolerante con ella; por otro lado, el fanatismo es una locura y ante el fanatismo solo cabe la intolerancia. Ante la locura, la respuesta es tolerancia e intolerancia. Una más de las irritantes contradicciones volterianas. La posibilidad de resolver tal contradicción sería advertir el siguiente presupuesto en la lógica del autor: el único verdaderamente loco es quien señala la locura. En concreto, sería que quien ponga límite a cada individuo en sus ideas y posesiones es un loco y no debe ser tolerado. En definitiva, se observa aquí la presencia de la racionalidad que subyace a la misma paradoja de la tolerancia (intolerancia con los intolerantes): loco es quien señala la locura y la locura es inadmisibile: intolerancia es señalar la intolerancia y la intolerancia es inadmisibile. La paradoja se disuelve al percibir los contenidos concretos y notar que el término intolerancia está usado con dos acepciones. Aquí significa el rechazo a quien no cumple, entre otras funciones y deberes, con la custodia y administración adecuada de la propiedad.

La cura a la enfermedad del fanatismo (espíritu de la intolerancia), que como toda enfermedad debe tener un remedio, es la razón filosófica.

No existe otro remedio para esta enfermedad epidérmica que el espíritu filosófico... // Las sectas de los filósofos no sólo estaban libres de esta peste, sino que ellas mismas eran su propio remedio; pues el efecto de la filosofía es el devolver al alma su tranquilidad, y el fanatismo es incompatible con esta tranquilidad. Si nuestra santa religión se ha visto siempre corrompida por este furor infernal, hay que echarle la culpa a la locura de los hombres (Voltaire, 1989: 257).

La tolerancia se asume como hija de un espíritu exterior que pone remedio a la locura humana, desde donde la introduce, "epidérmicamente", a la filosofía, siendo ajena a ella. Ahora la tolerancia no emana de la naturaleza humana sino de su razón. Por ello, junto a la filosofía, a las sectas científicas no les reconoce este carácter de secta.

...toda secta, como es sabido, es un título de error: las sectas de geómetras, de algebristas, de aritméticos no existen, porque

todas las proposiciones de geometría, de álgebra, de aritmética son verdaderas. En todas las demás ciencias se puede uno engañar (Voltaire, 1980: 499).

La inquietud obvia es saber en virtud de qué, las sectas filosóficas no son sectas (libres de fanatismo) y, por el contrario, constituyen la cura al fanatismo y a la superstición.

...no hay nunca que temer que ningún sentimiento filosófico pueda dañar a la religión de un país. Por mucho que nuestros misterios sean contrarios a nuestras demostraciones, no son menos reverenciados por los filósofos cristianos, que saben que los objetos de la razón y la fe son de diferente naturaleza. Nunca los filósofos formarán una secta religiosa. ¿Por qué? Porque *no escriben para el pueblo y porque carecen de entusiasmo* (Voltaire, 1988: 97, énfasis agregado).

La tolerancia resulta de una actitud nada entusiasta y no dirigida al pueblo, carente de pasión. Así entiende la filosofía el autor. Otra razón que posiblemente pueda establecerse, sin traicionar al autor, es que la respuesta reside en el carácter universalizante de la filosofía. Únicamente la filosofía es quien salva a la humanidad del fanatismo y la superstición porque carece del espíritu sectario.

La filosofía, sólo la filosofía, hermana de la religión, ha desarmado las manos que la superstición ensangrentó tanto tiempo (Voltaire, 1988: 33).

Sin embargo, no se trata de la imposibilidad humana de llegar a la certeza, sino de determinar o definir un ámbito en el cual es preciso la tolerancia, pues en él, los seres humanos son débiles y propensos al error constante. El ámbito cierto, el de la certeza, es el ámbito de las matemáticas y de la existencia.

La certeza física de mi existencia, de mi sentimiento y la certeza matemática poseen, pues, un mismo valor, aunque sean de género diferente (Voltaire, 1980: 161).

Lo que iguala es verdadero (universal) y lo que diferencia es falso, error; lo igual es verdad, lo diferente falsedad. En aquello que logra la igualdad universalizada hay certeza. Éste es un espacio cerrado, intolerante, solo que no se presenta como tal porque supone que no tiene alternativa y, por ende, posibilidad de error; es el espacio cerrado de la verdad eterna. Lo consuetudinario, es tan cierto como las matemáticas. Con claridad se desprende un aliento racionalista. Como las matemáticas y lo realizado históricamente, es a la conciencia, son ciertas universalmente. De igual manera, lo

establecido socialmente en las tradiciones, como son ciertas en la conciencia, "mi sentimiento", son universalmente ciertas. Queda pendiente indagar a qué sujeto le pertenece tal conciencia.

El punto en el que todos están de acuerdo es, pues, verdadero, y son falsos los sistemas por los que difieren (Voltaire, 1980: 474).

La diferencia es presentada como contraria al espíritu universal; en ese tanto, falsa. Lo universal, y por ello verdadero, deviene en lo común, lo homogéneo. La diferencia es considerada como estupidez que eventualmente puede ser tolerada, en virtud de la verdad o el valor universal que puede aparecer casualmente en ella.

Más o menos por ese tiempo apareció el ilustre Guillermo Penn, que estableció el poder de los cuáqueros en América, y que les hubiera hecho respetables en Europa, si los hombres pudiesen respetar la virtud bajo apariencias ridículas (Voltaire, 1988: 51).

La tolerancia es una actitud que se dirige hacia lo carente de mérito, en virtud de una alternativa superior. Se advierte en seguida: lo que Europa no pudo hacer, se eleva a norma universal como imposibilidad humana. Pero además, el autor, pese a reconocer la virtud que posee el otro, valora como ridícula la forma particular que adquiere en el otro; la forma concreta que toma en el otro, la forma como el otro expresa y hace aparecer la verdad, la juzga como ridícula, aunque la tolera para llegar a la universalización; no a lo que diferencia sino a lo que iguala. Aquí el interrogante será ¿igual a quién?, ¿quién es el sujeto universal? Antes, no obstante, debe tenerse cuidado ya que también puede ser el peligroso instrumento para fortalecer la secta.

Pero he aquí lo que más contribuyó a extender la secta, Fox se creía inspirado. Creyó, en consecuencia, deber hablar de una manera diferente a la de los otros hombres... Este fue el primer don que comunicó a sus discípulos (Voltaire, 1988: 48).

La posición ambivalente que tiene el autor hacia los cuáqueros, y el estilo irónico con el que se refiere a ellos, le permite cierta ambigüedad e imprecisión; los cuáqueros, sin embargo, fueron una comunidad de donde pretendió extraer paradigmas de tolerancia que ejemplificaran históricamente sus tesis. En su Segunda Carta sobre los cuáqueros, pone en boca de uno de sus líderes el siguiente razonamiento, como respuesta a su indagación acerca del porqué aguantaban la voz, loca y errada, a juicio de Voltaire, de uno de sus miembros.

Estamos obligados a tolerarlas, me dijo, porque no podemos saber si un hombre que se levanta para hablar estará inspirado por el espíritu o por la locura; en duda, lo escuchamos todos pacientemente, permitimos hablar incluso a las mujeres (Voltaire, 1988: 44).

Tan tolerantes, que hasta la loca y ridícula voz femenina se dignan tolerar. De nuevo, surge la tolerancia como una actitud deseada hacia lo baladí e innecesario, que para Voltaire incluye a la mujer. Pero igualmente, se dirige a la consecución de una homogeneización básica, necesaria aunque abstracta. Aboga por una universalización que iguala ante la justicia. Ello puede observarse en el relato sobre la primera visita del rey de Prusia a Silesia. En tal oportunidad, narra Voltaire, un pueblo protestante vino a pedirle permiso para matar a todos los del vecino pueblo por ser católico. El rey respondió:

—Si ese pueblo viniera a pedirme permiso para degollaros, ¿os parecería bien que se lo concediese? —¡Oh, Graciosa Majestad! Es muy diferente; nosotros somos la verdadera Iglesia (Voltaire, 1984: 169).

Semejante visión —o más bien, ceguera— es propia del espíritu sectario; no hay en ella ningún atisbo de universalidad, ni siquiera del más abstracto, tenue y básico. Nosotros somos la verdad, los otros, el error.

El universalismo al que Voltaire se refiere no significa ninguna igualdad social, ni en las oportunidades ni en las realizaciones. La igualdad de la cual se trata es la que tiende a establecer (realizar) lo común y homogéneo, y de ahí lo universalizado. Se puede notar desde su noción antropológica. El ser humano es hedonista, con ansias de dominación y, a la vez, libidinoso y perezoso.

Todo hombre nace con una inclinación muy violenta hacia la dominación, la riqueza y los placeres, y, con gusto, hacia la pereza; en consecuencia, todo hombre quisiera tener el dinero, las mujeres y las hijas de los demás, ser su dueño, supeditarlas a todos sus caprichos, y no hacer nada, o, al menos, no hacer más que cosas muy agradables. Veis bien que con estas hermosas disposiciones es tan imposible que los hombres sean iguales (Voltaire, 1980: 321).

Tal visión del ser humano, tan cercana a la concepción freudiana y cristiana del ser humano, conduce a la necesidad de la pobreza. Esta concepción del ser humano se halla en las actuales ciencias económicas. Se adentra el autor en el terreno de la ideología del mercado, al justificar aquí la explotación desde la naturaleza humana.

El género humano, tal y como es, no puede subsistir, a menos que existan una *infinidad de hombres útiles que no posean nada de nada*; ya que ciertamente, un hombre satisfecho no abandonará su tierra para venir a trabajar la vuestra; y si necesitáis un par de zapatos, no será un relator de Consejo de Estado quien os lo hará (Voltaire, 1980: 321, énfasis agregado).

El universalismo ético no es nada sutil ni requiere de mucha purificación ideológica, toda vez que el autor resulta ramplonamente directo en este tema. Las necesidades (el hambre) constituyen un instrumento para la producción; no es que la producción sea un instrumento para atender las necesidades sino, por el contrario, el hambre es un motor de la producción; acaba ésta siendo un fin en sí misma. Y dado que hay algunos que son los beneficiados, para los cuales ésa tal producción es un beneficio directo, entonces hay algunos, los beneficiarios directos, que son el fin mismo de la producción: sujeto endiosado. Los demás, "la infinidad de hombres" restante, la aplastante mayoría (los productores), devienen en un simple medio para el beneficio de los que son fines en sí mismos, absolutizados: los amos. Ya resulta obvio que, para Voltaire, el universalismo implica la exclusión de "infinidad de hombres", a partir de lo cual se advierte su carácter profundamente abstracto y unilateral.

No debe exagerarse, entonces, la exigencia de igualdad, pues no es más que una quimera; la desigualdad por su parte, aparece como la natural condición de la humanidad en el ámbito socio económico. El ámbito de la igualdad queda reducido a la interioridad, al ensimismamiento, sin efectos reales, sociales.

Cada hombre *en el fondo de su corazón* tiene derecho a creerse igual a los demás hombres; de eso no se deduce que el cocinero de un cardenal deba ordenar a su señor que le haga la cena; pero el cocinero puede decir: "Soy un hombre como mi señor, he nacido llorando como él; morirá como yo, con las mismas angustias y las mismas ceremonias. Los dos tenemos las mismas funciones animales. Si los turcos se apoderan de Roma, y si, entonces, yo soy cardenal y mi amo cocinero, lo tomaré a mi servicio". Todo este discurso es razonable y justo; pero en espera de que el Gran Turco se apodere de Roma, *el cocinero tiene que cumplir con su deber, o toda la sociedad humana estará pervertida* (Voltaire, 1980: 322, énfasis agregado).

La dominación de clases, jerarquización del poder, es natural por ser necesaria para la vida humana. Extraño derecho el que otorga y reconoce el autor a los sirvientes: "en el fondo de su corazón". Fuera de él, y mientras no llegue la fuerza que cambie las condiciones sociales, "toda la sociedad humana" depende de la obediencia de los sirvientes, transformada en deber para ellos. No

importa que en su reclamo haya justicia. El universalismo queda desplazado "al fondo del corazón" de cada cual. Aparece aquí, nuevamente, la consideración de que el orden logrado y la sumisión a la ley son la garantía para realizar al ser humano. La tolerancia está garantizada también por esa ley, por ese orden e institucionalidad establecidos. Por ello, los anhelos y la sed de justicia o realización humana, deben quedar ensimismados en cada persona. Se perfila de igual modo la separación entre lo público y lo privado que se verá con mayor detalle más adelante.

La tolerancia, que debe ser universal o no es, quedará reducida también a un valor abstracto o, mejor aún, unilateralmente establecido: universalizada. Queda evidenciado, por ahora, que la intolerancia a la coordinación social jerárquica y de sojuzgamiento, no afecta la visión volteriana de la tolerancia, puesto que su límite deja por fuera el "infinitamente" mayor mundo socioeconómico.

En una palabra: la mutua tolerancia es el único remedio a los errores que pervierten el espíritu de los hombres de un extremo a otro del universo (Voltaire, 1984: 172).

El sojuzgar no constituye ningún error que pervierta o degrade al ser humano; antes bien, por el contrario, ya anunció que la rebelión contra el sometimiento de clases es la perversión —el momento aquel en el cual el cocinero deja de cumplir con su deber de sirviente—, cuyo remedio o cura es la tolerancia. Obviamente, Voltaire supone que el espíritu de la tolerancia contiene la represión a la rebelión contra el hambre, la explotación y el sometimiento.

2.2. Locke

Puesto que en Locke, en principio, la universalidad se presenta como condición de licitud de los pactos, será forzoso acercarse a su particular universalismo. No es un concepto acabado y consciente, sino que se encuentra implícito en diversos usos.

Primeramente, como ya se señaló, aunque la ley aparezca en apelación a la naturaleza, su origen es social. La supuesta ley natural, al ser la que "obliga a todos" (Locke, 1973: 10), es también la ley universal. La universalización tendrá en consecuencia un valor social, civilizatorio y cultural.

Parece que Locke no concibe la tolerancia como un universalismo sino, más bien, como su punto de partida, como una respuesta a su ausencia, que en este caso debe entenderse como verdad. Ante la ausencia de verdad, la tolerancia es la salida necesaria. En ausencia de acuerdo y consenso universal, la razón

—la razón pragmática, la viabilidad del poder civil del Estado moderno— determina que solamente cabe ser tolerante.

Sólo uno de ellos constituye el camino verdadero hacia la felicidad eterna, pero de la variedad de caminos que los hombres siguen, es todavía dudoso cuál es el justo (Locke, 1988: 28).

Ante tal falta de certeza acerca de la salvación, solo resta ser tolerante con las distintas religiones; ésa es la respuesta. Se desprende que aquí, lo universal (verdad) implica intolerancia. Cuando no hay universalidad, se apela al expediente de la tolerancia porque se concatena tolerancia con error; en vez de posibilitar la tolerancia, la universalidad la niega al hacerla innecesaria. La universalidad, en principio, no fundamenta la tolerancia, sino que obliga a la intolerancia. Mas, por otro lado, la tolerancia no puede tener lugar sin universalidad —no debe haber afuera—. La respuesta a esta contradicción que se halla en Locke, es el desplazamiento de lo religioso.

También Locke asume como universal lo realizado o efectivamente hecho en todas partes; en tal sentido, lo universal no representa necesariamente lo legítimo y procedente en vista de que, juzga Locke, está basado en el poder y la fuerza, los cuales no serán nunca fuente o criterio de unión de la humanidad; se trata de lo que bien puede llamarse, lo universal histórico.

Pero es preciso que nos fijemos en que la manera de proceder de los fuertes y de los poderosos, *por universal que sea*, rara vez es la norma del derecho (Locke, 1973: 139, énfasis agrgado).

Así, primero, el autor inicia enunciando la secularización que tiene su fundamento en la tolerancia, pues desde la religión no puede haber verdad absoluta, y se requiere una verdad absoluta. Y segundo, inicia la "naturalidad" para apartarse de lo histórico, ya que aspira a negarle universalidad a la realeza; desde lo hereditario, desde los monarcas y demás poderosos de la aristocracia, no habrá universal. En conclusión, la religión es considerada no universal porque no puede fundar la tolerancia —en el ámbito religioso no existe certeza sino duda—. A la religión únicamente le queda abrirse a la tolerancia. Tampoco es universal la monarquía, "por muy universal que sea", puesto que no la considera fundada sobre principios universales o naturales.

Lo que interesa, de momento, es destacar que este universal no es un valor para Locke. Sin embargo, ya levantó la necesidad de una ley que "obligue a todos". La universalidad tendrá que aparecer de otra manera, con otros criterios.

Para construir el universalismo, Locke primero imagina una forma de discriminación, de administración de vida y muerte, de

estructura social o, en términos de Adam Smith, otra división del trabajo —en síntesis, otro sujeto—, diferente a la religiosa, para preguntarse acerca de su alcance universal.

Supongamos que este asunto de la religión se dejara de lado y que se hiciera alguna otra distinción entre los hombres a causa de su diferente color, aspecto o facciones y que aquellos que tienen cabello negro (por ejemplo) u ojos grises no debieran disfrutar los mismos privilegios que los otros ciudadanos; que a ellos no se les permitiera comprar o vender, o vivir de sus profesiones; que los padres no tuvieran el gobierno y educación de sus propios hijos; que todos fueran excluidos del beneficio de las leyes o del juicio por jueces imparciales; ¿puede dudarse que estas gentes, así discriminadas de las otras por el color del cabello y los ojos y unidas contra una persecución común, serían tan peligrosas para el magistrado como cualquiera (*sic*) otras que se asociaran entre sí meramente por motivos religiosos? Unos forman compañías para el comercio y las ganancias; otros, por falta de negocios, tienen sus clubes para beber vino (Locke, 1988: 60).

Lo que está en juego es la viabilidad del proyecto moderno de civilización⁶. Las turbulencias sociales, insiste el autor, no surgen de la religión sino de una "inclinación común a todos los hombres" (Locke, 1988: 60) que les hace rebelarse al sentirse oprimidos. Por eso, esta discriminación propuesta no es aconsejable como criterio universal. Si bien es cierto que, percibe Locke, la religión no posee la capacidad de unir a la humanidad en favor de ella —antes bien, la desune—, sí posee la capacidad de unirla, pero negativamente, en contra de ella. Lo único que requiere la religión para lograr unir la humanidad, es imponerse y reprimir para imponer sus dogmas (¿evangelizar?). No obstante, esta unión no es deseable: provoca la sedición; toda la humanidad, atentaría contra la autoridad.

La vecindad une a unos y la religión a otros. Pero hay solamente una cosa que reúne a la gente para conmociones sediciosas, y es la opresión (Locke, 1988: 60).

Ésta es una de las preocupaciones centrales por las cuales Locke rechazará la religión como criterio universal. El Estado teocrático es universalmente inviable. No puede apelar a la fuerza pues no puede sostener la autoridad por sí misma; sería incontrolable e insostenible, cercena toda autoridad y, en tal sentido, destruye la política y el Estado.

⁶ En su estado actual, y en América Latina y el Caribe, aparece como una crisis política que se ha dado en llamar "ingobernabilidad".

Será preciso construir condiciones en las que "todo será paz y seguridad" (Locke, 1988: 61) para hacer viable el Estado moderno. Tendrá que construirse un universalismo que sea el criterio ordenador de la sociedad. Y esto únicamente ocurrirá cuando los involucrados estén interesados en el mismo proyecto o estado de los asuntos públicos. En este momento, hasta las propias religiones procurarán

...que nada sea innovado o cambiado en la forma de gobierno, porque no pueden esperar nada mejor que lo que ya disfrutaban (Locke, 1988: 61).

Con tal estrategia política puede hacerse viable el proyecto moderno. Y esta estrategia es la denominada tolerancia. Locke necesita de un sujeto universalista, quizá porque advierte que la universalidad abstracta o absoluta, en tanto apela y se sostiene sobre la homogeneidad, no será humanamente posible, aun cuando se la juzgue deseable; por el contrario, es imprescindible ese hilo conductor que enlace a la humanidad en su diversidad: un pacto de intolerancia que fundamente la tolerancia⁷. Pero tal pacto se producirá fuera del ámbito religioso y monárquico; lo desplazará.

Si alguien tiene verdadero derecho a estas cosas...(dominio eclesiástico)..., pero se halla desprovisto de caridad, humildad y *buena voluntad en general hacia toda la humanidad*, incluso hacia aquellos que no son cristianos, estará muy lejos ciertamente de ser un verdadero cristiano (Locke, 1988: 3, énfasis agregado).

El propósito es excluir a las religiones institucionalizadas del poder civil, ya que, señalará más adelante, el uso de la fuerza no es propio del cristiano. Se observa que, si bien el universalismo exige "buena voluntad hacia toda la humanidad", lo exige "en general", como debe exigirlo, según el autor, el cristianismo verdadero.

Se nota que el ser cristiano contiene una dosis de universalismo al demandar una actitud hacia los no cristianos (alteridad). Sin embargo de esta racionalidad universalista Locke no deriva un concepto consistente, sino que evidencia un tratamiento manipulador del cristianismo y anuncia el carácter tribal e intolerante del universalismo que propondrá. Debió concluir, al juzgar como verdadero el cristianismo, en tanto prolonga su "buena voluntad" a los no-cristianos, es decir, verdadero en tanto es universal, y universal en tanto acoge al otro-no-yo, que todo universal deberá

⁷ Cuando en la actualidad, los llamados posmodernos formulan el problema de la desaparición del sujeto, se hace referencia a esto precisamente; invocar la muerte del sujeto, en contrario a lo planteado, pone las condiciones para la intolerancia.

tener una actitud hacia la alteridad que nunca conseguirá asumir a cabalidad al interior de su sistema. Una actitud hacia lo exterior, hacia lo otro, distinta de la exclusión o represión.

Pese a que no se llega a la tolerancia por la ley, sino por interpelación a ésta, Locke propone que la tolerancia se haga descansar en la ley —en el respeto a los límites— que, al regular el ámbito religioso, al mismo tiempo, fundamente la tolerancia de las mismas iglesias. Esto se alcanzará

...si la ley de la tolerancia se impusiera en tal forma que todas las Iglesias se vieran obligadas a establecer la tolerancia como *fundamento de su propia libertad* (Locke, 1988: 58, énfasis agregado).

De este modo, se arriba a la intolerancia que fundamenta la tolerancia, a la paradoja de la tolerancia; paradoja que se disuelve dentro de la construcción universal de Locke: lo intolerable resulta lo sectario, que es la actitud hacia la alteridad en el ámbito religioso.

Hablemos claro. El magistrado teme a las demás Iglesias, no a la suya propia; es bondadoso y favorable para con la una, pero severo y cruel para con las demás. A ésta la trata como a los niños y perdona incluso sus travesuras; a aquéllas las trata como a los esclavos y, por inocente que sea su conducta, las recompensa con presidios, cárceles, confiscaciones y muertes. A ésta la cuida y defiende; a aquéllas las oprime y persigue continuamente (Locke, 1988: 59).

Esta conducta es intolerante porque no es universal sino sectaria —destruye y sataniza la diferencia y al otro—. Sin estar en posibilidad de conocer cuál es la verdadera, discrimina o diferencia entre "mi" iglesia y la "otra" iglesia. De tener en su poder tal conocimiento, su conducta discriminatoria sería universal y verdadera, no intolerante. Pero no tiene tal poder. No hay certeza sobre la salvación o condena de las almas, sobre la vida después de la muerte. En consecuencia, es intolerante.

El universalismo de Locke no descartará la destrucción del otro; solamente cobrará otro sentido. A la violencia se le asigna otra racionalidad; cobra licitud y procedencia cuando su opresión y la utilización de la fuerza requerida, no suponen la destrucción de la autoridad, sino más bien su afianzamiento y consolidación y, por otra parte, asegura y lleva paz al sujeto.

...se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio contra nosotros, por la misma razón que podemos matar a un lobo o a un león. Esa clase de hombres no se someten a los lazos de la ley común de la razón, no tienen otra regla que la de la fuerza y la violencia; por ello pueden ser tratados como fieras, es decir, como *criaturas peligrosas y dañinas*

que acabarán seguramente con nosotros, si caemos en su poder (Locke, 1973: 14, énfasis agregados).

Como bien se percibe, este trato que pide el autor no es un trato de tolerancia, antes bien, es una intolerancia absoluta por excluyente y carente de universalidad. Resta por ver, para dilucidar el sujeto, a quién alude el "nosotros" al que recurre el autor. Por lo pronto, queda dicho ya: este "universal" constituye una condición que bien puede perderse, puesto que hay quienes pueden, y deben serlo con frecuencia, declarados fuera del género humano: fieras salvajes, criaturas peligrosas, bestias salvajes: lobos, leones. Esta exclusión del género humano no es natural sino política. Así procede también el principio de tolerancia. No se le aplicará a aquel que subvierta el orden de autoridad. Intolerancia contra esa "clase de hombres". Aquí ya empieza a desvanecerse la paradoja.

Si alguno pretende violar las leyes de la equidad y la justicia públicas que han sido establecidas para la preservación de estas cosas, su pretensión se verá obstaculizada por el miedo al castigo, que consiste en la privación o disminución de esos intereses civiles u objetos que, normalmente, tendría la posibilidad y el derecho de disfrutar (Locke, 1988: 9).

Pero como tales derechos habían sido universalizados, se colige que, en consecuencia, lo que no es universal es el disfrute de los derechos universales. Por esto, Locke estableció para los infractores que se les violen todos los derechos que se le decretaron a todos; queden así, fuera del género humano y sean tratados como "fieras salvajes" (Locke, 1973: 139). Quedaron peor de como estaban en el supuesto estado natural del cual los sacaron. De esta forma, el universalismo está sometido a las necesidades del Estado, no le trascienden sino que le son inmanentes.

...promover universalmente el bienestar civil de todos sus hijos, con la sola *excepción* de aquellos que son arrogantes, ingobernables y perjudiciales a sus hermanos (Locke, 1988: 67, énfasis agregado).

Y como el Estado que es universal, se basa en la fuerza, ésta fuerza sí es legítima y resulta igualmente universal. La violencia y el castigo quedan universalizados. No existiría ley universal sin capacidad de castigo igualmente universal. Locke arguye desde lo natural y lo divino, el poder universal del castigo. Desde el estado natural, el "hombre" está sometido a dos leyes, la primera es el poder de su propia salvaguarda y, la segunda, el poder de castigar (cfr. Locke, 1973: 95). Aquí el autor ensaya una explicación teológica acudiendo al texto bíblico.

En eso se funda aquella gran ley de la Naturaleza de que *quien derrama la sangre de un hombre verá derramada su sangre por otro hombre*. Caín sintió convencimiento tan pleno de que cualquier persona tenía derecho a matarle como a un criminal, que, después del asesinato de su hermano, exclama en voz alta: *Cualquiera que me encuentre me matará* (Locke, 1973: 19).

Curiosamente, la capacidad de premio no es universalizada. Lo que será universalizado es el castigo. De este modo queda justificada la colonización, las guerras de conquista y el derecho imperial de Europa (sociedad civil), que asume al resto del mundo en "estado natural".

Toda falta que puede cometerse en el estado de Naturaleza, puede también ser igualmente castigada en ese mismo estado con una sanción de alcance igual al que se aplica en una comunidad política (Locke, 1973: 11).

En el estado civil, el estado civil que pretende el liberalismo, el universalismo necesario pasa a ser asumido como libertad, la libertad de someterse a esa ley que, obviamente, ya ha abandonado la libertad natural que es, en realidad, la universalizada.

La libertad del hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, *que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad*, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige. Es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla; de no estar sometido a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre, tal y como la libertad de Naturaleza consiste en no vivir sometido a traba alguna fuera de la ley natural (Locke, 1973: 19, énfasis agregado).

Debe aclararse ahora en qué consiste esa regla común que fundamenta la libertad y se tomará en ley civil en un estado legítimo: la base económica del estado civil.

2.3. Rousseau

La preocupación primera y última planteada por Rousseau en *El contrato social*⁸ (se dirige a la búsqueda de la universalidad; en términos del autor, de la unidad del "género humano". Sus

⁸ Fácilmente se puede verificar formulado al inicio del Libro I, capítulo II, para retomarlo nuevamente en el último apartado, Libro IV, capítulo IX.

discrepancias con Hobbes y Grotius, cuyos razonamientos los iguala a los de Calígula, surgen por la razón de que no halla en ellos una concepción que contenga o suponga la unidad del género humano; perspectiva necesaria a todo universalismo. Dicha concepción, señala Rousseau, observa "a la especie humana dividida en rebaños de ganado, cada uno con su jefe que lo guarda para devorarlo" (Rousseau, 1980: 12).

Rousseau rechaza la constitución de una humanidad fragmentada (tribal) autogobernándose independientemente, tal como lo conciben, a juicio de Rousseau, Calígula, Hobbes y Grotius, debido a la ausencia de unidad (universalidad) y, por ende, a la pérdida de humanidad, tal como él la entiende, que suponen tales enfoques. Esta sociedad es la misma condición en que los hombres ignorantes de su suerte, según el mito del cíclope con el cual compara Rousseau las concepciones de los autores citados, se encuentran prisioneros para satisfacer las necesidades del cíclope, no de los hombres; son prisioneros.

Quizá Rousseau, como conocedor de la mitología griega, en este momento tuvo igualmente en cuenta el mito de Cronos, primero de todos los dioses, quien se alimentaba devorando a sus hijos. Cronos actuaba con total, diríase más que impunidad, legitimidad; consecuencia inevitable de una relación que el ginebrino ya ha descubierto.

Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se puede hacer legítimamente (Rousseau, 1980: 14).

Ya sin ninguna resistencia o instancia superior que pueda oponérsele, Cronos resume el poder y el deber, la fuerza y el derecho. Ante esto, únicamente queda la rebelión de las víctimas. Zeus, uno de los hijos-víctima de Cronos, emprende tal salida: mata al padre. Rousseau, sin embargo, cita de manera expresa tan solo el mito helénico del cíclope que custodia a los hombres dentro de un antro en donde éstos viven felices esperando a ser devorados por su custodio (cfr. Rousseau, 1980: 12). No obstante, en vista de que Rousseau no reconoce el enfrentamiento histórico que ha construido la humanidad desde los vencedores (lucha de clases), no hay liquidación de una autoridad por otra substitutiva, sino el establecimiento de la única autoridad legítima; esto es, la sustitución de la arbitrariedad por la legalidad; del caos por el orden. Quizá por ello no se refiere al mito de Cronos —el cual, sin duda, debió conocer— sino al del cíclope; el paso de Cronos a Zeus evidencia la transición como sustitución, mientras la derrota del cíclope supone la aparición de la justicia por primera y única vez: la derrota de todo lo anterior asumido como pura barbarie y el triunfo definitivo de la civilización, que no es más que la suposición del advenimiento

del individuo y la superación de la pre-historia, vista ésta como la lucha de grupos y clases sociales. De aquí en adelante, no reconoce grupos de ninguna especie; en sentido estricto, ya no habrá comunidad real sino imaginación de lo social. De una humanidad sujeta al arbitrio de sus dioses, autoridades, gobernantes e instituciones particulares y, debido a ello, de una humanidad fragmentada, reducida a grupos que solamente defienden sus particularidades, a la construcción de una humanidad universalizada, es el paso que Rousseau aspira a dar.

Siempre habrá una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos sean sometidos sucesivamente a uno solo, sea cual sea su número; ahí no veo más que un amo y sus esclavos, ahí no veo un pueblo y su jefe; es si se quiere una agregación pero no una asociación; ahí no hay ni bien público ni cuerpo político (Rousseau, 1980: 20).

El criterio fundamental para legitimar uno y negar al otro, no es tanto su fuerza inmediata y su número presente; aún más, no son las relaciones de subordinación y dominación existentes en toda esclavitud, sino la carencia de universalismo: es un malhechor que defiende solo sus intereses particulares. Porque aunque el cuerpo político permanente, como suele señalarse, es el criterio rousseauiano de legitimidad para reconocer a un pueblo, el cuerpo político permanente supone y tiene como premisa su universal, si bien de una manera abstracta y exterior, ello es, sin relación alguna con los intereses particulares, de todos: universalismo. La permanencia implica una extensión universalista que se trasciende "en" la historia.

Aunque hubiera sometido a medio mundo, ese hombre no deja de ser más que un particular; su interés, separado del de los demás, no es otra cosa que un interés privado. Si ese mismo hombre llega a perecer, su imperio queda tras él disperso y sin conexión, como roble que consumido por el fuego se deshace en cenizas (Rousseau, 1980: 20).

De lo contrario, se legitimarían hasta las bandas de malhechores y rufianes que, sin unidad con el género humano (universalidad), hacen del poder el deber; todo quedaría permitido a los dominadores o victoriosos: la fuerza inmediata se legitimaría a sí misma. En tal estado, únicamente existen intereses particulares: todos son ladrones y asesinos. Nadie se ocupa por el otro distinto, sino solo por los intereses propios y los de sus iguales: los de su grupo, secta o tribu. En este estado no hay universalidad, ni bien común, ni intereses generales, en el sentido riguroso: no se trata de la inconsciencia sobre el bien común, o no reconocimiento del interés

general, sino su total inexistencia. Es el momento en el que ya hay propiedad —el hombre ya salió del estado natural—, sin embargo todavía no ingresa al estado civil: no existe el estado de derecho y, por consiguiente, la propiedad existe pero no está regulada; es inestable y se han generado el caos y la violencia abierta e indiscriminada.

...resumiendo, competencia y rivalidad por una parte, oposición de intereses por la otra, y en ambos casos, el *deseo camuflado de procurar su propio provecho a expensas de los demás*: todos estos males son el primer efecto de la propiedad y el cortejo inseparable de la desigualdad naciente. //... De esta manera, cuando los más poderosos o los más miserables, hicieron de sus fuerzas o de sus necesidades una especie de derecho a los bienes ajenos, equivalente, según ellos, al derecho de propiedad, la igualdad ya rota se vio seguida del más terrible desorden; entonces *las usurpaciones de los ricos, los pillajes de los pobres*, las pasiones desenfrenadas de todos, llegaron a ahogar la piedad natural y la voz todavía débil de la justicia... La sociedad naciente dio origen a un terrible estado de guerra (Rousseau, 1972: 89, énfasis agregado).

Esta naciente sociedad, considera Rousseau, es el estado que Hobbes confundió con el estado natural primigenio. Aquí los pobres (no propietarios) actúan con toda impunidad y ello designa un estado de desorden; pero de igual modo los ricos (propietarios) provocan desorden pues se ven forzados a acrecentar sus posesiones sin estar establecidas “las reglas del juego” bajo las cuales deben ser adquiridas las nuevas y, por lo tanto legitimadas; defendidas como actos de justicia. No hay diferencia entre los ricos y los pobres, ya que el derecho de propiedad no existe y la posesión de ésta solamente se logra por el empleo permanente de la fuerza inmediata; esto se traduce en que el rico de ayer puede ser el pobre de hoy, y este pobre a su vez, el rico de mañana. Es interesante notar que al hacer valer los intereses propios, se presenta un “deseo de camuflar” dichos intereses; es decir, el propio Rousseau está enteramente consciente de la posibilidad de “camuflar” el interés particular, y presentarlo como un falso interés general: el universalismo. Existen, no obstante, pretensiones tribales, de grupos particulares, que ni siquiera intentan disfrazarse.

Que un bandido me sorprenda en un rincón de un bosque: no solo hay que darle por fuerza la bolsa, sino que, aunque yo pudiera sustraérsela, estoy en conciencia obligado a dársela, porque en última instancia la pistola también es un poder (Rousseau, 1980: 14).

Y para impedir tal uso de la fuerza, del poder, no de impedir todo uso del poder-pistola, el autor insiste en deslegitimarla: la

“fuerza no hace derecho” (*loc. cit.*). De esta forma, el ginebrino revela su preocupación por la unidad de tal “especie humana”, la cual conduce a un universalismo necesario a su concepción humana universal.

Estableciendo entonces el derecho de vida y muerte sobre el de esclavitud y, el derecho de esclavitud sobre el de vida y muerte, ¿no se cae claramente en un círculo vicioso? (Rousseau, 1996: 16).

Cómo Rousseau rompe tal círculo vicioso, es relevante para la tolerancia por cuanto su procedimiento es recurrente. Se trata de un desplazamiento hacia otro espacio del sujeto que levanta como un universalismo. En cada momento, queda frente al problema político fundamental y primero: el tipo de ser humano anhelado en la respectiva dimensión a la cual se desplazó. Previamente será preciso advertir lo siguiente: Rousseau califica de absurda la fundamentación mutua del derecho de vida y muerte con el derecho de esclavitud. Esto es, no hay jerarquización o superioridad, sino igualdad entre ellos; interdependencia mutua. El derecho de vida y muerte se sostiene sobre el derecho de esclavitud, el cual a su vez, se sostiene en el derecho de vida y muerte. Esto significa que falta un tercero legitimador: fundamentarla en un universalismo. Desplazará el fundamento de legitimidad a un tercer espacio fuera de tales derechos, al “fundamento verdadero de la sociedad” (Rousseau, 1996: 19).

Puesto que ha deslegitimado la fuerza como fuente de derecho, su preocupación se centrará en la búsqueda de otros criterios de legitimidad, incluso para el uso de la fuerza misma, por la razón de que el autor no aspira a legitimar la rebeldía y rechazar toda autoridad, sino a legitimar la autoridad del sujeto moderno para justificar la obligación a la obediencia: “sólo se está obligado a obedecer a los poderes legítimos” (*loc. cit.*). Esto significa, además de diferenciar entre “pistolas” legítimas e ilegítimas, que existe una obligación de obedecer las “pistolas” legítimas; restaría saber cuáles son cada una.

En los supuestos sentimientos naturales, también la piedad se observa como un creador de comunidad y, por ende, fundando un tipo de universalismo.

...la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor para consigo mismo, contribuye a la conservación de toda la especie (Rousseau, 1972: 63).

En estado natural, la piedad sustituye las leyes y las costumbres inexistentes en tal estado. La piedad aparece como un universalismo primitivo: el “primer impulso de humanitarismo” (*loc. cit.*). Por lo

pronto, queda anunciada la anulación del Yo que supone tal universalismo: la necesidad de limitar "el amor para consigo mismo": negarse a sí mismo.

A partir de la libertad natural, el autor fundamenta todo su universalismo, pues en ella deposita el rasgo más general de la especie humana. En la conciencia del individuo aislado, o sea, en el asumir la conciencia de individuo aislado (solo), encontrará el ser humano su libertad, por encima de toda su socialización concreta (sin historia); asumirse a sí mismo en tal limitación (soledad) es ser libre, puesto que asumir tal limitación, considera Rousseau, es adquirir la conciencia de su propia libertad. Ello, de manera concreta, únicamente puede mostrarse en el instante de revelar el sujeto concreto. Tal sujeto supone un pacto primigenio y fundante, cuyo contenido determinará una supuesta universalidad.

...el pacto fundamental substituye... por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven *todos iguales por convención y de derecho* (Rousseau, 1980: 31, énfasis agregado).

Tal pacto establece y declara los límites recurriendo a la naturaleza: la igualdad humana; en esa medida, torna la igualdad una interpretación de la naturaleza que opera ahora como una instancia de legitimación, ya sin necesidad de acudir al primer supuesto, la fuente primaria: la naturaleza. Así, al establecer la igualdad, la naturaleza universaliza a los seres humanos, como seres libres e iguales entre sí. Es evidente que se trata de una igualdad decretada, por convención y derecho, no de una igualdad real. El interrogante inmediato es saber iguales a qué o a quién. La respuesta se encuentra en el sujeto. Todos deben igualarse a él; en él se libera toda la humanidad, ya que fuera de esta libertad no hay humanidad. Queda establecida en el mismo momento la intolerancia hacia toda diferencia entre los seres humanos, pues no parte de una igualdad o comunidad dada histórico-naturalmente. En el supuesto del individuo libre se halla uno de los límites fundamentales, a partir del cual ya no se registrará ninguna tolerancia y en salvaguarda de la cual, toda violencia es legitimada: la violencia desplegada por el sujeto oculto como individuo.

2.4. Hume

Una de las claves para arribar a la preocupación por el universalismo en Hume, se localiza en sus reflexiones por los sentimientos de simpatía. El autor la concibe como una inclinación

formadora de la identidad cultural, mucho más fuerte que la ejercida por la geografía para mantener unida una nación o un pueblo. La simpatía contiene, por esto, una función social que la política debe considerar porque unifica y, en esa medida, controla un pueblo.

A esto se debe la gran uniformidad que puede observarse en el carácter y forma de pensar de las personas de una misma nación; y es mucho más probable que esta semejanza haya sido ocasionada por la simpatía que por la influencia del suelo y el clima (Hume, 1984: 495).

El autor toma el efecto por la causa: la posibilidad de lo que llama simpatía, que denota el fenómeno conocido en la actualidad como comunicación humana, es el resultado de un proceso que le ha permitido al ser humano, de alguna manera, encontrarse consigo mismo y los otros; no es, como lo supone Hume, el punto de partida dado, y desde el cual, los seres humanos se han reconocido mutuamente, sino que es el resultado histórico producido a partir de lo que fue dado apenas como posibilidad, y de lo cual no se tiene registro histórico medianamente documentado. Ese producto, deseado o no, es fruto del esfuerzo y la búsqueda del ser humano, en cuyo camino se ha reconocido o negado mutuamente y cuyo origen es siempre un proceso en el que la comunicación humana está presente. No obstante, lo que Hume llama simpatía cobra sentido solo si se asume como potencia, una, por así llamarlo, posibilidad a simpatizar de la cual nada más se puede afirmar: una capacidad susceptible, dentro de múltiples, de ser desarrollada por el ser humano; no como la simpatía observable de modo empírico, o la simple inclinación a la simpatía ya realizada.

En términos del lenguaje —la más importante forma de comunicación en la actual historia de la humanidad— esta observación resulta más comprensible. El ser humano no habla de manera innata, por naturaleza, en vista de que el lenguaje solamente es el resultado del proceso histórico de la comunicación humana que contiene diversas posibilidades dentro de las cuales el lenguaje mismo es solo una de ellas, si bien es cierto, la finalmente desarrollada y realizada. No se puede inferir de aquí que la palabra siempre acompañe a lo humano, de modo inexorable; tampoco puede afirmarse que lo hará siempre. Según la filosofía determinista del lenguaje, no pudo ser ni será de otra forma: el lenguaje es necesario a lo humano; no para una civilización particular, sino para toda civilización.

...los lenguajes se establecen gradualmente por convenciones humanas, sin que medie promesa (Hume, 1984: 61).

Y como no media promesa, asume Hume, es un acto inconsciente; se encuentra por tanto en las determinaciones humanas que le trascienden y se le imponen al margen de su voluntad. Dada su concepción de naturaleza, Hume lo considera como natural, pese a su carácter convencional, por su carácter necesario a la especie. De igual manera, la simpatía le otorga universalización al ser humano, rango de humanidad.

Ni en sí misma ni en sus consecuencias existe cualidad de la naturaleza humana más notable que la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros (Hume, 1984: 495).

Pero la simpatía no se refiere tanto al otro como distinto, sino al otro como el espejo del propio yo; el otro igual al yo. A un Yo que no es ni la primera persona ni la segunda, sino que es la tercera: un Yo en construcción, políticamente determinado. Los principios asociativos de la simpatía, a saber, la causalidad, la semejanza y la contigüidad, así lo revelan.

La semejanza y la contigüidad son relaciones que no deben ser pasadas por alto, especialmente cuando es por una inferencia de causa y efecto y por la observación de signos externos como somos informados de la existencia real del objeto semejante o contiguo. // ...Existe una muy notable semejanza, que se mantiene en medio de toda su variedad; y es esta semejanza la que debe contribuir en tan gran medida a hacernos partícipes de los sentimientos de los demás, y a aceptarlos con gusto y facilidad. De acuerdo con esto, vemos que allí donde existe, además de la semejanza general de nuestra naturaleza, una peculiar similitud en nuestra forma de ser, carácter, país o lenguaje, todo ello facilitará la simpatía... // Pero no es la semejanza la única relación que tiene este efecto... Los sentimientos de los demás tienen poca influencia cuando esas personas no tienen relación con nosotros; *es necesaria* la contigüidad *para poder comunicar* los sentimientos en toda su integridad (Hume, 1984: 495, énfasis agregado).

Es posible percibir que el problema de la comunicación es al que Hume llama simpatía que, dado el desarrollo tecnológico por él conocido, le obliga a considerar la contigüidad en el sentido físico-corporal⁹. Las relaciones de contigüidad, aclara así el autor, se refieren a las de consanguinidad. Se advierte que tal univer-

⁹ Recuérdese que se trata del siglo XVIII; Hume desconoce, por tanto, el teléfono, la televisión, la radio, y obviamente, el fax y el internet.

salismo por la simpatía, contiene ya una visión conducente no a los seres humanos, sino a una tribu o secta alejada de alguna universalidad real. Tal visión posee un carácter mesiánico y autoritario, y es esto lo que tiene de universalizante: abre las puertas a todos, en efecto, pero la puerta misma es un molde que al franquearse cuadra y hasta determina unilateral e intolerantemente al ser humano: la experiencia inglesa. Más adelante se verá en acción tal modo de percibir la simpatía a partir de los principios de contigüidad y semejanza que no valora la diferencia y niega toda transformación, puesto que contigüidad y semejanza se traducen como desarrollo sin ruptura de la tradición y las costumbres establecidas por un sujeto particular, confirmadas en la mente por medio del hábito.

Claramente, en Hume el universalismo revela su carácter convencional y artificial, aunque no arbitrario. Las inclinaciones humanas no remiten al universal sino a lo particular. El egoísmo está presente de manera invariable en la naturaleza humana, determinada por las limitaciones de la mente no regulada por reglas generales, sino por motivos e inclinaciones del momento y el lugar.

Como cada acción es un suceso particular e individual, deberá seguirse de principios particulares y de nuestra inmediata situación dentro de nosotros mismos, así como con el resto del universo. Si en algunas ocasiones llevamos nuestros motivos más allá de estas mismas circunstancias que los originan y nos formamos algo así como *reglas generales* de conducta, es fácil observar que estas reglas no son totalmente inflexibles, sino que admiten muchas excepciones. Por consiguiente, y dado que éste es el curso ordinario de las acciones humanas, podemos concluir que, siendo las leyes de justicia completa y universalmente inflexibles, nunca podrán derivarse de la naturaleza ni ser resultado inmediato de ningún motivo o inclinación natural (Hume, 1984: 766).

A partir de las acciones concretas, parciales y particulares que originan las motivaciones humanas, solamente puede introducirse "el desorden en el mundo" (Hume, 1984: 768).

Luego de tal formulación social e histórica, en el espacio de la familia y los negocios particulares, Hume formula la simpatía en términos epistemológicos generales; es el paso del espíritu objetivo al espíritu subjetivo, dicho en términos hegelianos. Primeramente es menester aclarar que, en tanto afección, la simpatía es "la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación" (Hume, 1984: 632). Y como toda afección, acabará como un sentimiento vital para la vida social y política, debido a sus alcances universales. Para ello anula el Yo concreto, mediante la imaginación que niega la existencia a tal idea.

Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, yo nunca puedo observar otra cosa que la percepción (Hume, 1984: 399).

De esta manera, el sujeto primero será vaciado de todo contenido, reducido a un mero "haz o colección de percepciones" (Hume, 1984: 400) en el que tienen lugar las representaciones. El sujeto se percibe a sí mismo —en Hume— por mediación de una metáfora que no pocas veces utiliza.

La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva (Hume, 1984: 401).

Al quedar destruido el Yo original, logra diseminarlo hasta darle alcances universalizantes. De otra forma no se puede desarrollar una afección humana como la simpatía: necesita enrazerlo, abstraerlo, vaciarle su contenido. Luego se conseguirá el universalismo. Del vaciamiento del contenido del Yo, pasó a la sustitución de lo real concreto por lo general abstracto ya fijado previamente, de ahí en adelante inicia un proceso de ensimismamiento que posibilita el llamado individualismo y el egoísmo, y que niega al otro diferente con el cual no hay ni contigüidad ni semejanza. Pero claro está, ya se negó a sí mismo también. Ahora la simpatía puede universalizar. "La simpatía nos hace interesarnos por el bien de la humanidad" (Hume, 1984: 832).

Resta advertir los alcances del término humanidad, sus inevitables límites, toda vez que se trata de una inclinación hacia algo en construcción por medio de instrumentos (virtudes) "artificiales", es decir, creados de modo convencional por un tipo de ser humano particular proyectado políticamente, pero sobre todo, porque del carácter humano de esta obra, se sigue la debilidad de la misma; se trata de un sentimiento débil, en el cual no hay compromiso o interés innato.

Ahora bien, como los medios adecuados a un fin sólo pueden resultar agradables cuando el fin lo sea también y como el bien de la sociedad —en donde no está comprometido nuestro propio interés ni el de nuestros amigos— nos place sólo por simpatía, se sigue que la simpatía constituye el origen del aprecio que experimentamos hacia todas las virtudes artificiales (Hume, 1984: 823).

Con la humanidad homogeneizada, puede ahora operar la simpatía universalizante. Y la primera virtud artificial que materializará la simpatía será la justicia, en tanto primera virtud moral que tiende al beneficio directo de la humanidad. Queda claro por ahora que el fin es quien hace agradables los medios,

mientras éstos no fundan criterio de validación o licitud de los fines, ya que su instancia de legitimidad se localiza en la simpatía con los fines. Cómo se disponen los medios a los fines, es un misterio que se asume como artículo de fe. Esta visión mecanicista supone que la "mano invisible" se encargará de tal articulación. Basta querer los fines y hacer los medios, aun cuando éstos no sean queridos: el fin justifica los medios.

Esta simpatía sin embargo no procede del Yo original, del ensimismamiento, sino que debe abrirse a la historia. La simpatía no procede de la razón, puesto que ello conduciría al egoísmo; proviene de las costumbres, de la experiencia.

...lo más seguro es que nuestra aprobación de cualidades morales no proceda de la razón o de cualquier comparación de ideas, sino que se deba enteramente a un gusto que surge al examinar y contemplar ciertas cualidades o caracteres particulares... // La experiencia nos enseña bien pronto cómo corregir nuestros sentimientos (Hume, 1984: 828).

Los criterios derivados de la experiencia, la inglesa, como ya se anotó, corrigen y moldean al Yo. Claro está, tal proceder fue establecido intolerantemente, generalizando la particular experiencia inglesa, con cuya simpatía se validan los fines. Esto es, la licitud de los fines es independiente de los medios empleados para alcanzarlos.

Resulta relevante el análisis del paso de la simpatía a la justicia porque es un problema atinente al sujeto: el horizonte de la acción humana y su conciencia, o sea, el ámbito del derecho. Hume abordó tal problema distinguiendo entre virtudes naturales y virtudes artificiales.

La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que *un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común*: es solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso... // ... no es cada acto particular de justicia lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o sistema total (Hume, 1984: 825, énfasis agregado).

De la disposición de los medios a los fines en las virtudes naturales, obviamente, la naturaleza se encargará; pero de la disposición, en el caso de las virtudes artificiales, el responsable es el sistema general creado por las costumbres: hay un automatismo que Hume reconoce como artificial, si bien no por ello arbitrario. Así, el universalismo es un resultado de las costumbres, establecido

y desarrollado por la experiencia, la cual será la fuente del conocimiento. Este desarrollo procede por supuestos y dogmas que, una vez establecidos de forma inconsciente, substituyen a la naturaleza en su automatismo e incuestionabilidad, es decir, en su intolerancia. Crean su propia naturaleza. Ahora, todo acto será juzgado en su universalismo, esto es, no en su particularidad propia y universal, sino desde el particularismo de la banda de piratas y ladrones. Las virtudes naturales, en tanto no contienen tal desfase entre lo particular y lo general, lo concreto y abstracto, entre medios y fines, tienen este carácter de licitud. Puesto que las virtudes artificiales como la justicia, cobran sentido solo en la totalidad del sistema, en detrimento de la particularidad, en seguida, por tanto, revelan el carácter abstracto o unilateral, o sea, exterior, de tal universalismo; en definitiva, de carácter sectario y tribal.

Ahora bien, no tenemos una preocupación tan amplia por la sociedad más que en virtud de la simpatía, y, por consiguiente, es este principio el que nos pone tan *fuera de nosotros mismos* que hace que el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia a favor o en contra de nuestro propio provecho (Hume, 1984: 825, énfasis agregado).

No obstante, lo que garantiza que se produzca tal simpatía y aprobación, procede del encuentro con la generalidad; como ya se anotó, con la disposición de los medios a los fines, en la resolución con el sistema general. Ahí el Yo, que se encuentra "fuera de nosotros mismos", se recupera universalizado exterior y abstractamente. Al fin y al cabo, "la simpatía no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación" (Hume, 1984: 632).

La recuperación concreta del Yo se comienza a revelar al concretar la imaginación en el sistema aludido: el sujeto. Toda confusión que al respecto pueda surgir, se disipa al interrogarse sobre el origen de la simpatía. Es preciso, de previo, mencionar que la simpatía se fundamenta en una teoría que bien podría considerársele, una estética de la óptica. Análoga la mente a un espejo que en su interrelación produce un juego de reflejos en el que "resulta ya difícil distinguir entre imágenes y reflexiones, por razón de su vaguedad y confusión" (Hume, 1984: 556).

Para establecer el origen de la simpatía, al solventar la confusión que surge de la metáfora de los espejos y sus reflejos múltiples, señala Hume que tal confusión se produce solamente después del tercer reflejo. En el primero, sin embargo, sí es posible percibir el contenido universalizado de la simpatía.

Así, el placer que un hombre rico obtiene de sus posesiones causa en el observador placer y aprecio, por reflejarse en su mente; a su

vez, estos sentimientos aumentan el placer del poseedor cuando advierte que son percibidos y que se simpatiza con él y, al ser una vez más reflejados, se convierten en nueva fuente de placer y aprecio en el observador. Ciertamente, en los ricos existe una satisfacción original derivada del poder de disfrutar de todos los placeres de la vida; y como ésta es la naturaleza y esencia misma de las riquezas, deberá ser el origen primero de todas las pasiones que producen (Hume, 1984: 709).

Al final, la simpatía se concreta en su origen; es ahí donde alcanza a todos, donde despliega todo su potencial universalizante: en la "simpatía con el placer del propietario" (*loc. cit.*). El Yo encontró su hogar y dejará su vida errante. Aparece como un supuesto universal por la razón de que los no propietarios, en el mejor de los casos, ingresan por simpatía o identidad con el propietario, esto es, como objetos del sistema de propiedad que los declara con derechos de apropiación, no como sujetos de sí mismos, mas potencial y eventualmente propietarios y, en esa medida, sujetos; en el otro caso, son alejados y por último olvidados. Los otros, en este caso pobres, no existen. La abstracción se concreta, el enrarecimiento cobra cuerpo.

De igual manera que nos sentimos orgullosos de nuestras riquezas, deseamos también, para satisfacer nuestra vanidad, que quien esté relacionado con nosotros de algún modo, sea también rico, y nos avergonzamos de contar entre nuestros amigos o familiares con alguien pobre o de humilde condición. Por esta razón, nos alejamos de la gente pobre cuanto podemos, y si se da el caso de no poder evitar que algunas lejanas ramas colaterales de nuestra familia sean pobres, nos olvidamos de ellas (Hume, 1984: 484).

Desde este sentimiento de admiración que solo puede ser "natural" para el comerciante, pretende Hume establecer el criterio de los sentimientos morales, tomados de una fuente ajena a la moralidad. Esto por cuanto debe existir una contigüidad y semejanza, establecida a priori, que permita una adecuada asociación de ideas, de manera tal que pueda juzgarse sobre las acciones buenas o malas desde el mismo Yo. Sin mediación consciente o deliberada del otro: automáticamente. Y el eje o punto de referencia para juzgar la contigüidad y la semejanza parte de la relación con los objetos. Pero tal criterio no emerge de la naturaleza ni de la divinidad, sino del artificio humano. Y aquí es donde radica lo que Hume cataloga como "la gran dificultad" (Hume, 1984: 703), en vista de que no consigue evitar la arbitrariedad y revestir de trascendencia su criterio universalista.

La solución la hallará al apelar a la antigüedad y a la historia, que se apoyan en la fuerza: la política, la educación y la familia. Por

ahora, se limita a deslegitimar que, de todos modos, el amor a la humanidad tampoco puede fundar ningún criterio universal seguro, a pesar de que se presente como recomendado por las divinidades o la naturaleza.

En general, puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros (Hume, 1984: 704).

La ausencia de amor a la humanidad, es lo que origina "la gran dificultad" para establecer el universalismo humano. En concreto, como todos lo modernos, en la búsqueda de los criterios universalizantes, Hume se ocupa de los sentimientos morales a partir de la preocupación por el robo y la devolución de los préstamos; derivará de ahí los valores y las conductas virtuosas, revelando así su desvelo permanente y argumento central de su análisis: la tutela y el resguardo de la propiedad. Únicamente, insiste, de "un hombre civilizado" (Hume, 1984: 702), que por supuesto es un inglés, se puede esperar aquello que realizará el amor la humanidad, o sea, *"la devolución de un préstamo y la abstención de la propiedad ajena"* (Hume, 1984: 703).

Civilizado significa, en consecuencia, dado que la acción en cuestión debe ser tenida como virtuosa de previo, aquel sujeto que ya está formado para respetar el orden de propiedad vigente; que su moral está determinada por la propiedad.

...jamás podremos respetar la virtud de una acción, a menos que la acción sea ya virtuosa de antemano (Hume, 1984: 703).

Virtuosa para un ser civilizado, ya socializado. Así, lo necesario para la sociedad determina lo virtuoso y, éste a su vez, determina lo justo, lo cual es posterior a la acción socialmente necesaria. Ahora bien, si la justicia es posterior a la necesidad, es decir, de ésta deriva la justicia, entonces ella, la necesidad en cuestión, es exterior al ámbito de las necesidades concretas y reales. No resulta extraño que Hume no vea en el simple y concreto egoísmo una solución al universalismo, pues éste es una salida del Yo concreto. Ni el amor al prójimo ni el egoísmo son fuente de un universalismo, por muy universal que sea, tan fuerte como para fundar la justicia, porque ambas conviven de modo conflictivo en cada ser humano, y la conflictividad implica inestabilidad para la propiedad.

Pues igual que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otra persona, en este amor por los demás se guarda el mayor afecto para con los parientes y conocidos, de modo que esto

deberá producir necesariamente una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión (Hume, 1984: 712).

La respuesta para evitar el peligro es fundar la justicia sobre bases sólidas, para lo cual será forzoso atenerse a lo socialmente necesario. Ahí se hallarán, ya no en conflicto, sino armónica y homogéneamente, el Yo y el otro. La necesidad social y política determina lo justo. Pero ¿qué es lo necesario para la sociedad, que se encuentra antes de toda consideración, como criterio supremo y, de hecho, divino? La respuesta es la propiedad y su estabilidad, condensadas ambas en una supuesta convención dada en un tiempo idílico. De esta norma suprema y universalista se derivan obligaciones para el ser humano, por cuanto su débil naturaleza (ser necesitado) lo pone en riesgo de flaquear y delinquir. Ésta es la concreción de lo que llamó "máxima indudable".

El desplazamiento de la tribu no será por un sujeto universal sino por un nuevo tipo de tribu, una tribu universalista, falsamente universal. Una vez mostrado el falseamiento del universal (excluyente y exterior), la carencia de universalidad disfrazada de universalismo, queda revisar, en los mismos autores, la articulación entre las necesidades económicas, políticas y religiosas y los límites de la tolerancia.

Capítulo III

Los límites de la tolerancia moderna y las necesidades del sujeto

1. Del límite económico a la necesidad política

1.1. La Bolsa y la tolerancia en Voltaire

El ajusticiamiento de Juan Calas provoca la preocupación y los escritos sobre la tolerancia de Voltaire. El motivo central del ajusticiamiento que indigna al autor, puede servir como aproximación directa al tema. ¿Qué tiene de universal tal proceso como para considerarlo de "interés para el género humano" (Voltaire, 1984: 146)? En qué se ofendió a la humanidad ahí, que a partir de tales acontecimientos "todos los hombres deben estar en guardia" (*loc. cit.*). Se ocupó de tal ajusticiamiento, dentro de tantos que se producían por tales fechas y en tales lares, por la razón de que se trató de "un acontecimiento extraordinario que merece la atención de nuestra época y de la posteridad" (Voltaire, 1984: 13).

Pero, ¿de dónde deriva el interés universal del proceso Calas, no presente en otros muchos procesos?: la víctima en este caso "era un negociante de Tolosa" (Voltaire, 1984: 14). Su universalismo no lo deriva de la condición de tolosano o de ser humano de Juan Calas,

sino de su condición de negociante, ya que nada tiene ni a favor ni en contra de Tolosa; igual habría procedido de tratarse de un parisino o un ginebrino. Por tales fechas, para solo tomar Tolosa —y esto lo admite Voltaire—, se realizaron miles de ejecuciones en manos de los fanáticos religiosos. Todas las demás razones suministradas (falso parricidio, los abundantes datos probatorios de la inocencia, las irregularidades del proceso que irrespetaron el marco jurídico de la época, lo circunstancial de las pruebas y otros), no son más que argumentos para probar la injusticia central cometida en este caso: matar a un honesto comerciante, o mejor aún, matar a un hombre honesto dedicado a una actividad igualmente honesta, de la cual derivaba precisamente su honestidad y universalismo: el comercio. No fueron las razones aludidas las que le condujeron hacia el caso de los Calas —lo mismo que en el caso de los Sirven—, pues estas irregularidades no tenían nada de extraordinario, mucho menos en la ciudad de Tolosa. El autor lo sabe: “los tolosanos celebran todos los años en memoria de la degollación de cuatro mil hugonotes” (Voltaire, 1984: 17).

Tolosa estaba llena de cofradías de encapuchados (penitentes blancos) en plena actividad. El propio Voltaire describe algunas de la gran cantidad de “calamidades” —crímenes—: la liquidación por degüello de los seis mil habitantes de Mérindol y Cabrières, la matanza de Vais y la noche de San Bartolomé, entre otras. No obstante, la motivación que lo conduce a ocuparse de la tolerancia, es el asesinato de un negociante calvinista, no por el dolor y sufrimiento ocasionados, sino porque tal sufrimiento fue causado a unos comerciantes honestos: la familia Calas primero, y los Sirven después. El dolor humano adquiere relevancia y aparece luego de cometida la injusticia: atentar contra el comercio en la persona de uno de sus representantes. Todo el dolor, inconmensurablemente mayor, no configura injusticia alguna, si no es a partir de la violación de la objetivación económica: impedir el libre intercambio de mercancías. Se dibuja aquí un universalismo específico: evitar atropellos contra los negociantes; solidaridad con los negocios y el dolor humano que desde él se reconoce. El dolor humano como tal —sin mediación de la justicia—, no es criterio de discernimiento.

Esta preocupación por la tolerancia a partir de la economía se evidencia en sus ulteriores reflexiones en donde el espacio de tolerancia no tiene ningún carácter metafísico, sino que cobra sentido financiero: opera en la Bolsa.

Que el guebra, el baniano, el judío, el mahometano, el décola chino, el brahmán, el cristiano griego, el romano, el cristiano protestante, el cristiano cuáquero, trafiquen juntos en la Bolsa de Amsterdam, de Londres, de Surate o de Bassora: no levantarán el

puñal unos contra otros por ganar almas para su religión (Voltaire: 1980: 494).

Las disputas religiosas son un obstáculo para el desarrollo del comercio, mas por otra parte, el comercio mismo las neutraliza. Este espacio de tolerancia contiene ya la intolerancia. La tolerancia religiosa que posibilita el mercado implica tolerancia de valores privados, a la vez que intolerancia a valores públicos: valores de cambio.

Sabemos que varios cabezas de familia que han reunido grandes fortunas en el extranjero, están a punto de volver a su patria; no piden sino la protección de la ley natural, la validez de sus matrimonios, la certeza del estado de sus hijos, el derecho de heredar a sus padres, la seguridad para sus personas; nada de templos públicos, ningún derecho a los cargos municipales, a las dignidades (Voltaire, 1984: 39).

Aquí el límite de la tolerancia se fija en el corazón del mercado, la ley natural. Lo político (seguridad, derecho a heredar, validez de matrimonios) se convierte en la sanción del comercio; eso es lo que el comercio pide. Específicamente, puede advertirse que Voltaire se ubica en el aspecto financiero, en el tema monetario más que en el comercial o productivo.

Es que ni los egipcios, ni incluso los judíos, buscaban exterminar la antigua religión del imperio, y no corrían las tierras y los mares para hacer prosélitos; sólo se ocupaban de ganar dinero (Voltaire, 1980: 494).

Ocupados en tan meritoria y humana labor, "ganar dinero", logran su universalismo. Quien se ocupa en ganar dinero no debe ser objeto de persecución de parte de Dios o de los hombres. El Estado no puede movilizar su fuerza aquí. El ganar dinero no pone en peligro la religión del imperio y, en ese tanto, puede ser tolerado. Ya se puede notar el arribo a una secta muy particular, dedicada a la búsqueda de su propio beneficio, con su propio y particular horizonte de vida, que aspira a hacer de su dinámica, una aspiración de toda la humanidad: una secta urbana.

El proceso que llevó hasta la constitución del sujeto de la tolerancia, Voltaire lo describe con sus contradicciones. No siempre estuvieron a la altura de su dignidad de propietarios. Hubo momentos en que por motivos religiosos, pasaron y pasan por alto su dignidad y la de sus iguales; pierden en ese tanto, toda ética universalista.

El más detestable ejemplo de fanatismo es el de los burgueses de París que fueron a asesinar, a degollar, a arrojar por las ventanas,

y a partir en pedazos, en la noche de San Bartolomé, a aquellos de sus conciudadanos que no iban a misa (Voltaire, 1980: 256).

Bien puede observarse que su interlocutor no son las víctimas que padecieron el dolor infringido por los burgueses; regaña a los victimarios que participaron en la masacre. Este dolor humano se reconoce como tal porque es producto de una injusticia, porque sus autores se condujeron, pese a su condición de burgueses, contra sus conciudadanos que no atendían el culto religioso; se perdieron a sí mismos y perdieron su particular universalismo al actuar contra otros burgueses. Teniendo en común su condición, atentaron contra tal identidad, ateniéndose a la identidad banal y superficial de la identidad religiosa. ¿Cuál tiene que ser el comportamiento si el dolor proviene del resguardo e imposición de la identidad central? Si los asesinatos y degüellos se hicieran para viabilizar el comercio, ¿habría reprimenda?, ¿sería un acto condenable? En definitiva, cabe preguntar si esta tolerancia implica la eliminación de la violencia. El empalamiento revisado más adelante permitirá hallar esta respuesta.

Por lo pronto, empieza a evidenciarse que no todo lo que iguala (universal) es aceptado por sí mismo. La igualación legítima se encuentra en las finanzas, en la Bolsa. En consecuencia, tampoco todo lo que separa es rechazado, pues al marcar la dimensión económica burguesa, evidencia la diferencia de clase con aquellos otros con los cuales guarda una identidad religiosa que no es condenada. La diferencia de clase no es catalogada ni como error, ni como tribalismo o sectarismo a pesar de que toda solidaridad, humanismo y universalismo, quedan excluidos.

Sin embargo, los nuevos burgueses evolucionados a su plenitud (plenamente burgueses) se encuentran ahora en la cúspide de la civilización: sujeto universal de la humanidad. Desde la llanura y bajo su control, otorgan orden a la humanidad; su privilegiada posición en la sociedad se los permite. Podrían ocupar puestos de magistrados —los llamados a poner orden— en vista de que ellos están libres de superstición. Aquellos a los que el autor llama la “canalla” o “vil populacho”, están fuera de la dinámica social. La burguesía, por el contrario, se halla en el centro de la sociedad civil, armada con la razón.

El ejemplo de esos magistrados no ilustrará a la *canalla*, pero los principales burgueses la contendrán. No existe ni un solo tumulto, ni un solo atentado religioso en el que los burgueses no se hayan metido antaño, porque entonces los burgueses formaban parte de la canalla, pero *la razón y el tiempo los han cambiado. Sus costumbres suavizadas suavizarán las del populacho más vil y más feroz... menos supersticiones, menos fanatismo, y cuanto menos fanatismo, menos desgracias* (Voltaire, 1980: 489, énfasis agregado).

El financista ya no porta supersticiones ni fanatismo; el apego a su actividad lo ha purificado: el comercio y las finanzas. Este burgués ya evolucionado, no es tanto un comerciante, sino un financista. Pasó de la tienda a la bolsa; del mercado de bienes al mercado de valores. Ahora es puro valor de cambio; el valor de uso ha muerto: el financista enamorado del dinero. El medio de cambio ya no es un medio, sino un fin. *Ecce homo*.

Como siempre para Voltaire, Inglaterra es el ejemplo de la humanidad. ¿Cómo introduce tal honorable sujeto los valores y la conducta correcta? La respuesta se encuentra en el templo, en el honorable *locus fánicus* de Dios, del Dios tolerante: la Bolsa de Londres.

Entrad en la Bolsa de Londres, ese lugar más respetable que muchas cortes; allí veréis reunidos a los diputados de todas las naciones *para la utilidad de los hombres*. Allí el judío, el mahometano y el cristiano tratan el uno con el otro como si fuesen de *la misma religión*; y no dan el nombre de infieles más que a los que hacen bancarrota (Voltaire, 1988: 63, énfasis agregado).

Forman parte de otro tipo de religión, cuya idolatría es el dinero y cuyo templo es la Bolsa. Son tolerantes con todas las religiones y los dioses, excepto con aquellos que limitan los negocios; quien provoca la bancarrota y la quiebra —es el capital financiero—, recibe de sus iguales la sentencia de infiel culpable. Las pérdidas en los negocios son castigos de Dios por un pecado cometido. Ha traicionado a tal dios verdadero: el lucro.

...allí, el presbiteriano *se fía* del anabaptista, y el anglicano recibe *la promesa* del cuáquero (Voltaire, 1988: 63, énfasis agregado).

En el templo de la Bolsa de Londres, los contratos tienen validez por encima de toda religión, son sagrados. Esta necesidad del comercio es lo fundamental que permite la tolerancia de todo lo demás, de todo lo que acontezca al salir de la bolsa.

A la salida de esas pacíficas y libres asambleas, los unos se van a la sinagoga y los otros a beber; éste se va a hacerse bautizar en una gran cuba en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; aquél hace cortar el prepucio de su hijo y hace farfullar sobre el niño palabras hebraicas que no entiende; ésos otros se van a su iglesia a esperar la inspiración de Dios, con el sombrero en la cabeza, y todos están contentos (Voltaire, 1988: 63).

Cuando se trata del lucro, la represión es normal e inevitable; no se presenta como un caso de intolerancia sino de ley natural. Tal represión no significa ninguna intolerancia de parte del represor, aunque llegue incluso a matar la víctima.

Por ejemplo, cuando san Lorenzo rehusó entregar al gobernador de Roma, Cornelio Secular, el dinero de los cristianos que él guardaba, es *natural* que el pretor y el emperador se irritasen... le miraron como refractario y le hicieron perecer (Voltaire, 1984: 53, énfasis agregado).

Ante el altar del dinero, el universal adquiere un sentido muy concreto: todo mundo paga. Aquí muestra su definitiva máxima universal que fundamenta, fija las condiciones que hacen posible que a las religiones establecidas se les permita coexistir, bajo ciertos límites.

Los señores y los obispos pueden muy bien rechazar el *Bill* de los Comunes para las tasas; pero no les está permitido cambiar nada; es preciso que lo acepten o lo rechacen sin restricción. Cuando el *Bill* es confirmado por los Lores y aprobado por la ley, entonces *todo el mundo paga*. Cada uno da, no según su calidad, lo que es absurdo, sino según su tierra (Voltaire, 1988:75, énfasis agregado).

Aquí no hay tolerancia y, sin embargo, hay un pilar de la tolerancia puesto que él le permite no tomar partido por ninguna religión o creencia: todas pagan según la tierra. Tal límite, sobre el cual se levanta esta tolerancia, pretende eliminar las trabas religiosas que la propiedad y el comercio han heredado de su pasado feudal.

La bárbara ley de que ningún católico puede permanecer más de tres días en un país protestante, aún no está revocada. Un italiano, un francés, un austriaco, no pueden poseer una casa, una fanega de tierra en su territorio, mientras que en Francia se permite al menos que un ciudadano desconocido, de Ginebra o de Schaffhausen, compre tierras señoriales (Voltaire, 1984: 157).

El orgullo y la dignidad del burgués constituyen los méritos desde los cuales el autor aspira a rescatar al sujeto de su tolerancia. En Inglaterra, en donde se encuentra el modelo y paradigma adorado por el autor, se valora lo que en Alemania se desprecia: al burgués cumpliendo con su función: prestamista, banquero. Al príncipe Eugenio, "en media hora le prestaron cincuenta millones" (Voltaire, 1988: 78) para financiar guerras y expandir el Estado; mientras en la Alemania aristocrática y guerrera esto es desestimado y despreciado, en Inglaterra es altamente valorado.

Esta costumbre... parece monstruosa a los alemanes, emperrados en sus cuarteles; no sabrían concebir que el hijo de un par de Inglaterra no sea más que un rico y poderoso burgués, mientras que en Alemania todo el mundo es príncipe; se ha llegado a ver hasta treinta altezas del mismo nombre sin otro bien que sus blasones y el orgullo... No sé, empero, quién es más útil a un

Estado, un señor bien empolvado que sabe precisamente a qué hora el rey se levanta, a qué hora se acuesta, y que se da aires de grandeza haciendo el papel de esclavo en la antecámara de un ministro, o un negociante que enriquece a su país, da desde su despacho órdenes a Surate y al Cairo, y contribuye a la felicidad del mundo (Voltaire, 1988: 78).

El burgués aparece como el artífice de la felicidad del mundo, conseguida dándole antes a él su libertad: tolerancia. Esta conclusión surge después de advertir la lucha contra las barreras que al comercio le imponía la ociosa monarquía. Según este horizonte, liberar la producción y el comercio es liberar al ser humano.

El comercio, que ha enriquecido a los ciudadanos en Inglaterra, ha contribuido a hacerles libres, y esta libertad ha extendido a su vez el comercio; así se ha formado la grandeza del Estado (Voltaire, 1988: 77).

Tal libertad, que es una forma que toma la tolerancia de parte del sometido al poder, está fundada sobre el comercio. Esta tolerancia al comercio tiene su efecto político en la conformación del Estado.

En el camino de liberar totalmente la propiedad (producción, comercio y finanzas), resta la liberación del derecho de herencia apelando a la tolerancia religiosa. Con este eslabón queda asegurada la propiedad y la continuidad de la familia burguesa. No puede haber motivos religiosos que obstaculicen este derecho; dichos motivos serían interpretados como actos de intolerancia.

Permítasenos decir que todo ciudadano debe heredar, por el mismo derecho, los bienes de su padre, y que no veo que merezca ser privado de ellos ni llevado al potro, porque opine como Ratram en contra de Ratbert o como Bérenger contra Scoto (Voltaire, 1984: 73).

1.2. La consagración de la propiedad en Locke

Dicho de una vez, la normatividad que adquiere universalismo y perfila la dimensión económica del sujeto, es "la justa posesión de las cosas correspondientes en su vida" (Locke, 1988: 9). Desde la determinación universal, se determina la porción de bienes que le corresponde a cada uno en esta vida, a partir de la cual crea el poder civil, el estado de derecho. Los bienes terrenales se convierten en el criterio obsesivo de Locke para definir su concepción política y teológica; será también, por tanto, el criterio de la tolerancia.

Tenemos, pues, que la finalidad *máxima y principal* que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de *salvaguardar sus bienes* (Locke, 1973: 93, énfasis agregado).

El nivel de relación con los bienes alcanza una consagración antropológica; llega hasta el alma del ser humano en su relación consigo mismo; es la constitución de su propio yo.

...el hombre, como *dueño de sí mismo y propietario de su persona*, de sus actos o del trabajo de la misma, *llevaba dentro de sí la gran base de la propiedad* (Locke, 1973: 35, énfasis agregado).

Esta sustancia del ser humano se realiza solamente por medio del trabajo individualizado; se individualiza porque, siempre en Locke, lo que es dado en común se torna particular.

El trabajo suyo la ha sacado de las manos de la Naturaleza, en las que era común a todos, y pertenecía por igual a todos sus hijos, y con ello se la ha apropiado para sí (Locke, 1973: 25).

Aquí se presenta la inversión de la declaración: se parte de asumir la propiedad común para legitimar la apropiación individualizada. Con ello logra presentar como lícita esta propiedad individualizada que emerge de la propiedad común (natural), valor cristiano que no puede atacar; surge de ella mediante el recurso (truco ideológico) del trabajo individualizado que se interpone para brindar licitud al paso de lo común a lo privado: privatización o individualización. El truco es ideológico por la razón de que la creencia lockiana acerca del carácter individualizado del trabajo es, a todas luces, insostenible. Si es cierto que el ser humano no puede abandonar su condición socio-cultural, lo es sobre todo en lo referente al mundo del trabajo; el trabajo es una actividad social que sostiene y estructura una relación social. Consigue, no obstante, suponer el carácter individualizado del trabajo porque incluye dentro de las propiedades a su propio ser individualizado.

...yo me refiero a la propiedad que los hombres tienen sobre sus personas y sobre sus bienes (Locke, 1973: 133).

Sin embargo, la persona misma es una producción socio-cultural que no tiene el carácter individual que el autor le atribuye. Pero al establecerla como tal, logra definir que para tal persona, cuando pacta y acuerda crear la sociedad civil, lo hace para su propio provecho y conservación y, dado que estableció con su "yo" una relación de propiedad, puede concluir que "la finalidad pri-

mordial de la sociedad civil es la defensa de la propiedad" (Locke, 1973: 63).

En esto es consistente el autor. Si cada individuo es propiedad, el interés de cada individuo para establecer la sociedad civil, el fin último de ésta, se convierte en la defensa de la propiedad, que es la defensa de sí mismo en tanto él es, pura propiedad, incluso en su relación consigo mismo: "dueño de sí mismo y propietario de su persona".

Ya consagrada la propiedad, ella determina todos los ámbitos humanos que definen al sujeto, todo su universalismo se revela de manera concreta en la propiedad individualizada; ése es su contenido. La buscada "regla común" (Locke, 1973: 19) que permite a cada cual regirse por su "propia voluntad", está construida desde el establecimiento de la propiedad; propia en tanto se introyecta la regla común. Y la regla común es la propiedad. En el establecimiento de esta regla común no hay tolerancia. Aquí se percibe que el proclamado individualismo es una construcción social, construida sobre un límite a la tolerancia.

De todo lo anterior se desprende que, no se trata tanto de la propiedad individual; en este vocabulario ya está la carga ideológica. Más bien, se trata de la propiedad individualizada.

Esta propiedad determina la edad de la irracionalidad (infancia), en tanto incapaz de asumir su propio y declarado (exterior) "Yo". La educación aparece como preparación para la libertad que, en Locke, es educación para aprender a ser un buen propietario, un aplicado custodio y reproductor de la propiedad privada.

El poder paternal no existe sino donde la minoría de edad hace al niño incapaz de cuidar por sí mismo de su propiedad; el poder político allí donde los hombres pueden disponer de sus propiedades; y el poder despótico no existe sino sobre aquellos hombres que no tienen ninguna propiedad (Locke, 1973: 133).

Además de la niñez y la educación, la propiedad define la razón, la familia, la esclavitud, la conquista o usurpación, al ciudadano y a la política: lo privado y lo público. Es el propósito último de todo lo humano: el individuo propietario determina lo humano, fuera de él todo es salvajismo y barbarie: "criaturas peligrosas y dañinas" (Locke, 1973: 14), "fieras salvajes" (Locke, 1973: 139), en fin, el ser humano se reduce a un "animal dañino y violento" (Locke, 1973: 132). No hay afuera de la propiedad privada. La intolerancia básica y fundante está echada. Sobre ella pueda hablarse de tolerancia. Éste es el fundamento de la tolerancia moderna, la intolerancia fundante que determina el límite de esta tolerancia; con todo lo demás que no amenace la salvaguarda de esta propiedad, la tolerancia puede tener lugar.

Se nota igualmente que, aun cuando la tolerancia no alcance a los esclavos y siervos, sobre ellos, no obstante, se sostiene la tolerancia. La esclavitud y la servidumbre son toleradas, pero para que esta tolerancia tenga lugar, debe establecerse, por medio de la fuerza, un acto de intolerancia no reconocido a los seres humanos excluidos, pues a los excluidos se les ha arrancado, por decreto, su condición humana, al organizar su convivencia (sujeto) sobre su propiedad.

Obsérvese que dentro de las posesiones reconocidas —“las criaturas que posee” cada amo en su hat— se encuentran los siervos. La servidumbre, al igual que la esclavitud, para ser tolerada, debe sustentarse en un acto de intolerancia contra los seres humanos que se cosifican en tal institución. Lo intolerable aquí, se puede advertir sin dificultad, no será la servidumbre misma, ni siquiera el maltrato o daño a los siervos; lo intolerable es que el maltrato a los siervos, provenga de “otros dueños” que no sean sus legítimos amos; es intolerable que el maltrato lo realicen manos ajenas, se desprende, por la razón de que cuestiona el derecho de propiedad del dueño legítimo. Con esto, además, revela que la violencia es necesaria para el establecimiento de la servidumbre y la propiedad: la licitud de la propiedad se traduce en derecho a maltratar.

Tolerar la relación de servidumbre y esclavitud (posesión de un ser humano por parte de otro), es tolerar el aplastamiento de la humanidad detrás de la servidumbre y la esclavitud. Y tolerar esta negación de humanidad es un acto de intolerancia hacia los seres humanos ahí cosificados. Es, por consiguiente, un acto de intolerancia fundante de una institución económica: la servidumbre y la esclavitud.

Mientras tanto, dejemos que consideren cuán abominablemente pecan quienes, añadiendo la injusticia, si no a su error, ciertamente a su orgullo, se atribuyen imprudentemente y arrogantemente el derecho de maltratar a los *servidores de otros dueños*, que no están obligados en modo alguno a rendirles cuentas (Locke, 1988: 21, énfasis agregado).

Lo intolerante reside en la “arrogancia” de quienes no siendo los amos legítimos pretendan maltratar a quienes no son sus sirvientes, ya que el derecho al maltrato es signo de propiedad, que es lo sustantivo, y éste pertenece a su propietario. El derecho a la violencia es fundante de la propiedad. Lo intolerante de la relación de servidumbre se oculta y se vuelve necesaria y fundante de la tolerancia.

Un aspecto importante que no se encuentra en la intolerancia económica de los otros autores estudiados y que se encuentra en las relaciones económicas, es la licitud de la esclavitud. La intolerancia hacia los “que no tienen ninguna propiedad” es total, por

cuanto Locke define el poder despótico, la clase de poder al que está sometido este "animal dañino y violento" (Locke, 1973: 132), de la siguiente forma:

...poder despótico es el absoluto y arbitrario que permite a un hombre atentar contra la vida de otro cuando así le agrade (Locke, 1973: 132).

Éste es el poder que se aplica al esclavo; poder que alcanza su mayor sentido y expresión en el derecho de conquista. Aquí el poder despótico, así definido, el derecho de matar al otro cuando así le agrade, siempre se admite como legítimo en el conquistador.

...veamos cuál es la clase de poder que un *conquistador legítimo* adquiere sobre los vencidos por él. En mi entender, se trata de un poder totalmente despótico (Locke, 1973: 137, énfasis agregado).

Este poder del cual Locke no quiere dejar lugar a dudas al insistir, innecesariamente por lo demás, que su despotismo es "total", es el poder de la banda de ladrones y piratas que caracterizaron la conquista de lo que hoy se llama América, con cuyos habitantes no cabe la posibilidad de contrato o pacto.

Las promesas y las estipulaciones para el trueque, etcétera, entre los dos hombres de la isla desierta de que nos habla Garcilaso de la Vega en su historia del Perú, o entre un suizo y un indio de los bosques de América, tienen para ellos fuerza de obligación, a pesar de lo cual siguen estando el uno con respecto al otro en un estado de Naturaleza (Locke, 1973: 12).

Con estas fieras peligrosas —no son propietarios— la única salida tolerable es la esclavitud o la muerte. Con el esclavo, no cabe tolerar su emancipación, pero sí su muerte. Por ello, si el esclavo se cree perjudicado y maltratado, Locke le ofrece, piadosamente, como única salida posible, la muerte; muestra así los límites absolutos que cobra esa tolerancia.

Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno (Locke, 1973: 20).

La relación entre desobediencia y muerte es una relación de implicación necesaria, no existe alternativa. Basta con desobedecer para morir.

Si alguna vez cree ...(el esclavo)... que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor (Locke, 1973: 20).

La liberación del esclavo o, incluso, la muerte del amo, aparecen como intolerables por imposibles. Únicamente queda su regulación, su racionalización.

Pero existe otra clase de criados, a los que se aplica el característico nombre de esclavos. Se trata de cautivos hechos en una guerra justa, por el derecho natural, y sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos. Como estos hombres, según yo afirmo, perdieron el derecho a la vida y a sus libertades al mismo tiempo que sus bienes, y como su condición de esclavos los hace incapaces de poseer ninguna propiedad, no pueden ser considerados, dentro de ese estado, como partes de una sociedad civil, ya que la finalidad primordial de ésta es la defensa de la propiedad (Locke, 1973: 62).

Aquí formula Locke un razonamiento circular: son esclavos porque no tienen propiedad, y no pueden ser propietarios porque su condición de esclavos les inhibe para ello.

Atentar contra la propiedad es declarar la guerra, por ello, la esclavitud "es en el fondo una prolongación del estado de guerra" (Locke, 1973: 132) que se hace subsistir y se prolonga al estado civil cada vez que sea preciso hacer respetar los pactos.

Tal es la auténtica condición de la esclavitud... ningún hombre puede ceder mediante un acuerdo a otro aquello que él no lleva en sí mismo, es decir, el poder de disponer de su propia vida (Locke, 1973: 20).

Adviértase que esta premisa opera para los reconocidos como "hombres", pues a quienes se les ha quitado tal condición, sí cabe la esclavitud. No se tolera, por otro lado, que cada propietario se esclavice a sí mismo; no obstante, cuando proviene de un acto de fuerza que se le impone, como en el caso de la guerra de conquista, sí es legítima tal esclavitud.

La guerra de conquista supone repartición del botín entre quienes auxiliaren en la recuperación de las posesiones, restitución del derecho de propiedad, puesto que ellos deberán ser recompensados junto con el reclamante que ha convocado a una guerra santa ("apelando a Dios"). Éstos constituyen "una parte del género humano" (Locke, 1973: 136), no su totalidad, la parte que se considera afectada y que será la beneficiada, los poseedores del derecho de apropiación. Éstos no pueden salir perdiendo sino que deben, al

menos, quedar igual que antes de la guerra; ésa es la norma universal.

...seguirán siendo por lo menos tan libres como lo eran con anterioridad (Locke 1973: 136).

Aquí el pacto económico emerge de una guerra de conquista. Sus condiciones recuerdan a las que Rousseau establecerá como finalidad de su "contrato social": aquel después del cual todos quedarán igual que antes, pero legitimados y salvaguardados por el Estado moderno. Esta condición que establece Locke para los participantes en la guerra de conquista, no puede ser considerada más que como una moral de mercenarios (moral tribal), aunque se suponga emanada de Dios: guerra realizada y convocada en su nombre.

Lo más corriente es que sirvan en la guerra bajo ciertas condiciones, especialmente la de combatir y disfrutar con su jefe de una parte de los despojos y de las demás ventajas que corresponden a la espada del conquistador, o, por lo menos, a que se les entregue una parte del país sometido (Locke, 1973: 136).

Aquí se justifica el saqueo del colonialismo: intolerancia con la no recompensa en la guerra de conquista. La moral mercenaria que a tales luchadores de la libertad —restituidores del derecho y de la libertad: ideales de la modernidad— los inspira, la describe el autor de la siguiente manera.

Yo creo que nadie imaginará que el pueblo vencedor se verá reducido por su triunfo a la condición de esclavo, o a ostentar sus laureles únicamente para afirmar de ese modo que son otros tantos sacrificios hechos por el triunfo de su jefe. Quienes afirman que la monarquía absoluta se funda en el derecho de la espada... olvidan que tales hombres tuvieron a su lado, en las batallas que ganaron, oficiales y soldados que les ayudaron a conquistar la posesión de los mismos (Locke, 1973: 136).

Olvidan que, si bien la espada no es la fuente de donde surgió el derecho de posesión, sin embargo, el derecho de posesión que defiende la espada sí está en el origen del derecho; ésa es la diferencia entre una acción violenta, de usurpación, y una conquista o guerra justa.

La consagración de la vida humana en los altares de la propiedad se revela en el derecho de muerte ante el robo. La intolerancia ante el robo es total.

...un hombre puede legalmente matar a un ladrón que no ha hecho ningún daño físico, ni ha manifestado designio alguno

contra su vida, fuera de recurrir a la fuerza para imponerse a él y arrebatarle su dinero, o algo por el estilo (Locke, 1973: 15).

Aquel que amenaza la legitimidad de la propiedad, debe ser considerado un agresor, un enemigo en guerra declarada y, como tal, debe ser tratado, "matándolo, si puedo", concluye el autor. No importa qué sea lo robado: "aunque sólo sea mi caballo o mi chaqueta" (*loc. cit.*); él se expone a los riesgos de la guerra, y el otro ejerce su "libertad de matar al agresor" (Locke, 1973: 16). Aquí se tiene una concreción de la libertad lockiana. Él será el culpable de su muerte. De esta forma, el homicidio resulta un delito menor que el robo; la vida humana se supedita a las necesidades de la propiedad. En estas condiciones, la tolerancia moderna exige la muerte del ser humano necesaria para que la institución de la propiedad, fundamento de la tolerancia, sea realizada.

De igual modo en la guerra de conquista se muestra la consagración o el sacrificio de la vida humana en el altar de la propiedad; llega hasta el extremo de invertir la institución sobre el ser humano.

El conquistador detenta un poder absoluto sobre la vida de quienes, por haber hecho la guerra injusta, han perdido su derecho a la vida; pero no tiene ese mismo poder sobre la vida y los bienes de quienes no han tomado parte en la guerra, ni siquiera sobre los bienes de quienes efectivamente tomaron parte en ella (Locke, 1973: 137).

El autor no se pregunta sobre el caso en que no sea ninguno de los dos —ni lleva corona ni es un vulgar criminal—, sino un banquero o un comerciante. En este caso el autor diría que no hay empleo de la fuerza ilegítima y, por consiguiente, no hay estado de guerra. Al no haber estado de guerra, hay derecho legítimo a lo apropiado en la conquista. Se percibe el esfuerzo por deslegitimar, tanto el poder monárquico, como el del pueblo vulgar. Fuera de esos dos bandos están los honrados y sacrificados propietarios.

1.3. El pequeño burgués como límite en Rousseau

El espacio más propiamente llamado socioeconómico, puesto que además de ver con la producción humana, de modo inevitable tiene que ver con la construcción de los diversos ámbitos sociales y sus relaciones entre sí, se delimita en íntima relación con el problema de la esclavitud y en articulación con un tema centralmente político: la violencia y la guerra.

Cuando Rousseau critica el argumento de Grocio en relación con la esclavitud, de inmediato detecta la existencia de "muchas palabras equívocas que necesitarían explicación" (Rousseau, 1980:

15) a fin de aclarar la noción de enajenar. Así, aclara el autor, "enajenar es dar o vender" (*loc. cit.*). Pero en este esfuerzo, topa con un límite.

Ahora bien, un hombre que se hace esclavo de otro no se da, se vende, al menos, por su subsistencia; pero un pueblo, ¿por qué se vende? (Rousseau, 1980: 15).

La respuesta obvia sería, por su subsistencia también. Rousseau supo que esta respuesta no es correcta porque la subsistencia del pueblo no proviene del amo, sino de él mismo. Aquí no existe reciprocidad. La relación contractual surge con la reciprocidad (intercambio) fundamentada en la venta. El dar, por el contrario, es desinteresado: no espera nada a cambio. Así las cosas, la libertad de intercambio, es decir, de compra y venta, impone el respeto y acatamiento absoluto del contrato. La tolerancia encuentra su límite en el aseguramiento del contrato: su propio fundamento. No se tolera la renuncia a tal libertad —ni siquiera el intercambio—. Éste es el límite de lo considerado humano: "renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres" (Rousseau, 1980: 16). El fundamento de tal libertad es su propio límite. No hay tolerancia para renunciar a la tolerancia.

La libertad queda fuera del contrato; no puede enajenarse por la razón de que, justamente, es lo que posibilita el contrato. Ello significa que, en definitiva, no hay tolerancia para enajenar su capacidad de enajenar, pues está obligado, limitado, a recibir algo a cambio de lo que da, ello es, está obligado a someterse a las relaciones mercantiles (compraventa); no puede renunciar a comprar y vender ¹. En otros términos, fuera del mercado no hay humanidad. Brota aquí el límite de la tolerancia: no se tolerará otro tipo de relaciones humanas que no sean las relaciones de compraventa (mercantiles), las cuales son las que posibilitan o fundamentan la tolerancia moderna. Así planteadas las cosas, aparece la contradicción: la intolerancia fundamenta la tolerancia; empieza a perfilarse la paradoja. Por ahora, resulta claro que el contenido de tal intolerancia son las relaciones no mercantiles. El mercado surge de esta manera como la intolerancia moderna. El rechazo, la intolerancia es tan fuerte, que Rousseau la saca de la razón y convoca a la enfermedad mental.

Decir que un hombre se da gratuitamente es decir una cosa absurda e inconcebible. Un acto tal es ilegítimo y nulo por el solo

¹ Se deja de lado aquí, el análisis de la contradicción contenida en el hecho de que la intolerancia hacia la enajenación está fundada en la enajenación total (cfr. Althusser, 1972).

motivo de que quien lo realiza no está en su razón. Decir de un pueblo esto mismo es suponer un pueblo de locos, y la locura no crea derecho (Rousseau, 1980: 15).

En esta exposición, Rousseau ha invertido la implicación de su argumento. La necesidad aparece invertida: no es que las relaciones humanas no mercantiles sean producto de una enfermedad mental en virtud de la cual se las declara fuera de derecho, sino que la relación mercantil determina y define lo racional y, en consecuencia, todo aquello que la enfrente o niegue es declarado, por ese hecho, carente de razón, fruto de una mente enferma, locura. Fuera del mercado queda el mundo de la sinrazón, de lo incomprensible, de la locura. Y una vez declarado loco, no es sujeto de derecho. En síntesis, es debido a que a las relaciones no mercantiles se les desconoce derecho, que son declaradas como locura, y no que se les niega derecho porque son fruto de la locura.

El respeto al individuo propietario (sensato, cuerdo y racional), real o potencial, a partir del cual se observa a cada ser humano, constituye un límite absoluto; limita hasta las condiciones de la guerra. El vencedor que aspira a legitimar su triunfo transformando su agresión en guerra justa, debe atenerse a ciertos límites. Existe una manera correcta de apoderarse de los bienes del otro, de ejercer la violencia.

Incluso en plena guerra, un príncipe justo se apodera correctamente en país enemigo de todo cuanto pertenece al público, pero respeta la persona y bienes de los particulares: respeta derechos sobre los cuales están fundados los suyos (Rousseau, 1980: 19).

Detrás de la defensa en los otros de lo que se anhela para sí, está el universalismo. Y lo que anhela para sí tal sujeto, es que se le respeten sus propiedades. Este sujeto tiene en el límite de su horizonte universal sus propiedades, a las cuales llama "bienes". Y desde ahí se impone a sí mismo límites respecto a los otros. Aquí él se revela como un comerciante, propietario con derecho, universal: ciudadano. Ello se evidencia todavía más en el tema de la esclavitud.

El derecho de aniquilar sobrepasa al derecho a esclavizar (libertad de poner precio a la vida). El derecho a matar, como todo derecho, supone ciertas condiciones. En esa medida, se tolera el asesinato; el derecho se perfila como tolerancia. La esclavitud no se tolera nunca por cuanto contraviene el sistema de propiedad fundado en individuos libres (trabajadores asalariados).

...el derecho de esclavitud es nulo, no sólo porque es ilegítimo sino también porque es absurdo y no significa nada. Estas palabras esclavitud y derecho son contradictorias y se excluyen mutuamente (Rousseau, 1980: 20).

La esclavitud es una institución del estado de guerra. Por esclavitud se entiende, abstrayendo las formas históricas específicas que ha tomado, la relación amo-esclavo, o sea, cualquier forma de dominación en general; ello conduciría a entender por esclavitud, sociedades de clases. Con esto, el estado civil resultaría la liberación de la esclavitud en todas sus formas; un estado de libertad; ha muerto la lucha de clases (estado de guerra) puesto que no hay esclavitud, dominación (clases). Mas tal desarrollo o alcance no es logrado por Rousseau, quien entiende por esclavitud cualquier otra relación social no mercantil, en virtud de lo cual se constituye en barbarie. Entiende por esclavitud no una abstracción de todas las formas históricas particulares, sino una generalización de todas las formas no mercantiles: unilateralización. No abstrae la forma general común, sino que reduce la historia a una de sus formas; de este modo reductor consigue su universalismo, unilateralmente, desde una experiencia particular.

La esclavitud se inscribe en el estado de guerra, no en el estado civil, en vista de que no está contenida en ningún derecho (universalismo). Se puede notar ya que el ginebrino no tolera el derecho de cualquier otra forma de relación humana que no sea la mercantil. Percibe tal derecho, fundado en una necesidad de conservación o sobrevivencia —la historia real— ante un acto de fuerza, pero no en norma alguna de convivencia, porque la única norma de convivencia que tolera es la establecida en el contrato. Aquí hay, es evidente, una pretensión de racionalizar la vida humana, la historia. No se trata solo de la interpretación, sino también de racionalizarla-crearla: vivirla racionalmente sobre la base de contratos. Por ello, declara que tolerar —con mucha probabilidad se refiera a Locke— la esclavitud en el estado civil, es absurdo, sin sentido. Resulta curioso que Rousseau utilice aquí el criterio de la razón, no el sentimiento. Para no tolerar la “esclavitud” no se tolera ninguna humanidad fuera del contrato; por este motivo, no se puede tolerar la esclavitud en el estado natural. Obsérvese que esclavitud designa la negación de la libertad de comercio; establecerle límites al mercado es esclavitud. Luego, la guerra, la lucha por la libertad (por destruir la esclavitud), es un asunto económico toda vez que no procede de las relaciones entre los seres humanos, sino de las “relaciones entre las cosas”: relaciones de propiedad.

El “problema fundamental del contrato” es el que se halla detrás de esta intolerancia a las relaciones de esclavitud (relaciones no mercantiles), presentando como solución lo que es una premisa: defender la propiedad establecida, legitimándola.

“Encontrar una forma de asociación que con la fuerza común defienda y proteja a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sólo a sí

mismo y permanezca tan libre como antes". Tal es el problema fundamental, al cual el contrato social da la solución (Rousseau, 1980: 22).

Se advierte que se trata de un juego ideológico en la conciencia. Significa imaginar un postulado legitimador del estado de propiedad vigente, en donde cada uno suponga que sus posesiones provienen, no de la naturaleza, sino del Estado; no se modificará en nada el estado de propiedad establecido. Cada quien se queda con lo que ya tiene y los que nada tienen, con nada, obviamente. La ganancia de este juego ideológico (justificador) es el derecho al uso de la violencia, a la fuerza del Estado para defender sus propiedades, ya en posesión, en contra de otros que deseen agigantar de modo ilegítimo sus posesiones en perjuicio de otros propietarios (usurpadores), y en contra de los que nada tienen (ladrones). No obstante, este derecho al uso de la fuerza se logró con la legitimación derivada del juego ideológico que borró todo lo anterior al contrato. Este borrón, de paso, puesto que no cuestiona la legitimidad de las posesiones ya adquiridas —aquí no hay bienes mal habidos—, ocultará la banda de piratas y ladrones.

Es oportuno recordar, si se hace de la asociación la única forma legítima de comunidad humana, que asociación designa, etimológicamente, conjunto de asociados, reunión de socios, término que, a su vez, determina y asume al otro como aquel con quien se tiene en común un propósito específico: el lucro. Por lo tanto, de manera concreta, asociación deviene en agrupación de aportadores de capital con el propósito de obtener ganancias. Y dado que, para la política y la economía, los seres humanos son accidentales (reunión de cosas), Rousseau designa por asociación, reunión de capitales². La intolerancia que subyace aquí, al no admitir ninguna otra forma de comunidad (excluyente de cualquier otra), es plenamente económica.

No hay más que un contrato en el Estado, es el de la asociación; y éste sólo *excluye cualquier otro*. No podría imaginarse ningún contrato público que no fuera una violación del primero (Rousseau, 1980: 101, énfasis agregado).

El establecimiento del gobierno y el Estado es, incluso, posterior al establecimiento de tal asociación. La política (libertad y democracia) tiene un límite económico que le antecede: las relaciones mercantiles que privan en las relaciones humanas. Desde tal base material, se condiciona lo político. El autor lo expone en términos generales.

² Posteriormente, Hegel la denominará con el término de "corporación". El término más actual sería "empresa".

Es lo superfluo de los particulares lo que produce lo necesario de lo público. De donde se sigue que el estado civil sólo puede subsistir cuando el trabajo de los hombres rinde por encima de sus necesidades. // Ahora bien, este excedente no es el mismo en todos los países del mundo... La monarquía no conviene, por tanto, más que a las naciones opulentas, la aristocracia a los Estados medianos tanto en riqueza como en magnitud, la democracia a los Estados pequeños y pobres (Rousseau, 1980: 84).

Se percibe en la premisa, la desconfianza que el autor tiene por el "populacho" con riqueza, por la razón de que una sociedad opulenta corre el riesgo de una revolución no anhelada por Rousseau. Los países ricos

...requieren ser gobernados monárquicamente para consumir con el lujo del príncipe el exceso de lo superfluo por los súbditos; porque más vale que este exceso sea absorbido por el gobierno que disipado por los particulares (Rousseau, 1980: 86).

Por su parte, el propietario, el sujeto libre, intolerante con la esclavitud y tolerante con el asesinato, posee una moral ligada con la condición que Rousseau atacó en sus obras tempranas, en las cuales dicha moral aparece despreciada.

...el ciudadano, siempre activo, suda, se agita, se atormenta sin cesar para encontrar ocupaciones cada vez más laboriosas; trabaja hasta su muerte, e incluso se afana y corre para ponerse en condiciones de empezar a vivir, o bien renuncia a la vida con tal de alcanzar la inmortalidad; hace la corte a los poderosos a quienes odia, y a los ricos a quienes desprecia; no ahorra nada con tal de alcanzar el honor de poderlos servir; se vanagloria orgullosamente de su bajeza y de la protección que recibe de ellos; y, satisfecho con su esclavitud, habla despreciativamente de los que no tienen el honor de compartirla (Rousseau, 1972: 113).

Esta moral deriva de la ética del comerciante, objetivado a partir de las cosas, de las relaciones que entre ellas se establecen. El autor advierte que tal comerciante y propietario se aparta excesivamente de la naturaleza humana. Mas Rousseau no aspira a transformar tal sujeto aunque tanto lo desprecie, sino tan solo a moderarlo. En este sentido, anticipa su universalismo más abstracto, estableciendo límites bajo la siguiente máxima: "procura tu propio bien causando a los demás el mínimo de daños posible" (Rousseau, 1972: 64). Máxima que deriva de la sentencia concreta del "acrecienta tus propiedades, sin dañar la propiedad de otros".

La actitud pasiva hacia el otro-igual y activa hacia sí mismo, manifiesta dos rasgos adicionales: indiferencia y egoísmo, respectivamente. Bien puede sintetizarse a este sujeto como el burgués

ideal. La insistencia en el bien propio que, de manera dicotómica, supone e implica daños a los otros, debido a lo cual debe aminorarse, revela tal deber. Así institucionaliza u operacionaliza la piedad y su preocupación por los semejantes débiles, transmutando la máxima cristiana: "Haz a tu prójimo lo mismo que desees para ti mismo" (*loc. cit.*), por la más débil, imperfecta, básica y natural que, como ya se anotó, conduce tanto a la indiferencia como al egoísmo.

La precisión puede ahora ser aún mayor. El sujeto rousseauiano es, en definitiva, el pequeño propietario, el pequeño comerciante, el pequeño productor artesanal, en definitiva, el pequeño burgués. Y ello introduce un nuevo límite a la tolerancia; intolerancia a los extremos: opulencia y miseria.

Entonces, si queréis dar consistencia al Estado, aproximad los grados extremos lo más posible, *no toleréis ni a las personas opulentas ni a los mendigos*. Estas dos situaciones, naturalmente inseparables, son de igual manera funestas al bien común; de uno surgen los promotores de tiranía y del otro los tiranos: siempre entre ellos se hace el tráfico de la libertad pública; uno la compra, otro la vende (Rousseau, 1996: 83 nota, énfasis agregado).

Aquí la tolerancia encuentra un nuevo límite —obligado por otro límite anterior: no a la enajenación de la libertad—. La intolerancia hacia la abismal separación entre la opulencia y la miseria, se deriva de la necesidad de salvaguardar la libertad privada requerida por la libertad pública, la cual fundamenta el Estado moderno, que no tolera la compraventa de ella, y por otra parte, que se basa sobre la igualdad de la que parten las leyes que sostienen al Estado y que, al mismo tiempo, emanan de él.

Esta igualdad, dicen ellos, es una quimera de especulación que no puede existir en la práctica. Pero si el abuso es inevitable, ¿se sigue de ello que al menos no haya que regularlo? Precisamente porque la *fuerza de las cosas* tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla (Rousseau, 1980: 58, énfasis agregado).

Esta moderación limita, no elimina, al sujeto anteriormente despreciado: el burgués total. Tal intolerancia a la opulencia y a la miseria a la vez, posibilita realizar al pequeño productor artesanal y al pequeño comerciante, al *petit bourgeois*. *Ecce homo*. De esta forma logra la igualdad: todos iguales al pequeño burgués y así, universales. Lo que la fuerza económica (la fuerza de las cosas: la naturaleza) tiende a desigualar, debe forzarse políticamente para igualarlo. Se trata de una corrección política a la dinámica económica, en la que los "ricos usurpan y los pobres roban": el mercado perfecto.

...respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante pobre para ser constreñido a venderse: cosa que supone por parte de los grandes *moderación de bienes* y de crédito, y por parte de los pequeños, *moderación de avaricia y de ambición* (Rousseau, 1980: 57, énfasis agregado).

Está claro que, la tal igualdad decretada por “convención y derecho”, no aspira a ser real ni económica ni políticamente. No pretende resolver la desigualdad económica y política, sino moderarla. Y no moderar las posesiones establecidas —que son inviolables, pues entonces cada quien saldría de la asociación perdiendo y no igual a como ingresó—, sino moderar las futuras adquisiciones: la dinámica comercial futura. No es de extrañar que cambie y reformule la máxima cristiana de tal manera que cada quien busque el máximo provecho propio, en el tanto que no provoque el perjuicio del otro, lo cual sucede cuando se toca lo que ya cada quien posee; tal es su límite: la propiedad establecida. Ésta es la intolerancia económica. Con esta máxima consigue moderar el consumo en el rico, y el deseo de consumo (avaricia y ambición) en el pobre. Ahora se puede notar que el “mí mismo” se refiere al yo-pequeño-burgués, mientras que el semejante está referido al otro-pequeño-burgués igual a mí, y solo en tanto igual, dentro del otro. Transgredir tal límite es romper con el universalismo, perjudicando al pequeño burgués habitante en el otro y en el yo. De este modo se habría llegado a la competencia total: “la guerra de todos contra todos” (*omnia bellum*), y en esa medida, al ámbito de lo intolerable. Esta intolerancia, sin embargo, es más débil que las otras; es, por así decirlo, un límite moralmente deseable.

La legitimidad de las condiciones bajo las cuales cada quien adquirió sus posesiones, está fuera de juicio, puesto que los criterios morales y de justicia para juzgar esa propiedad emergen con la sociedad civil, y ésta a su vez, aparece con el establecimiento de la propiedad; “substituyendo en su conducta el instinto por la justicia” (Rousseau, 1980: 26), la propiedad permite el surgimiento de la clemencia, la moralidad y demás virtudes propias del ser humano. Antes de la propiedad, únicamente hay un “estúpido animal” (Rousseau, 1980: 27).

Por ende, con respecto a los que nada tienen, no existe límite por cuanto no se les puede provocar perjuicio (carecen de posesiones que perder), y éste es el límite del provecho de los otros; quedan así excluidos. Además, en rigor, ni siquiera se asumen como seres humanos, sino como proto-humanos, ya que los no propietarios apenas se rigen por los instintos propios del primitivo y animal

estado natural (desconocen los sentimientos humanos). La civilización se inicia con el establecimiento de la propiedad.

El primer hombre que, después de haber cercado un terreno, tuvo la ocurrencia de decir: *Esto es mío*, y se encontró con gente tan simple como para creérselo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil (Rousseau, 1972: 75).

Resulta evidente que tales límites se hallan ubicados en el ámbito de la economía, o sea, ésta es la dimensión económica de la intolerancia del sujeto. Mediante las relaciones mercantiles sí se puede producir el universalismo; a partir de ellas pueden tener lugar la libertad, el cuerpo político, la asociación y todo lo demás anhelado por Rousseau.

A diferencia de *El origen de las desigualdades*, en *El contrato social* el sujeto tiene un carácter mayormente político: los valores están mayormente centrados, no tanto en el origen de las posesiones, sino en su resguardo, esto es, en el problema de la seguridad y la violencia, en definitiva, en el derecho. No obstante, al tomar ambas obras en su unidad se observa que, si bien Rousseau desea legitimar aquella sociedad que impulsa y determina al sujeto como individuo libre, percibe que tal dinámica tiende hacia la destrucción misma de la sociedad, es decir, destruye el fundamento del propio individuo, y de esta manera se vuelca contra sí; dicha contradicción Rousseau no la disuelve, sino que la modera estableciéndole límites a cada tendencia. Mas estas limitaciones son muy débiles, pues, después de todo, si al hombre "le place hacerse mal a sí mismo, ¿quién tiene derecho a impedirselo?" (Rousseau, 1980: 60).

Esto no significa tolerancia al suicidio ni nada semejante. Como se verá más adelante, hay un momento en que, aparentemente de forma contradictoria, Rousseau no tolera que nadie se cause a sí mismo un daño. Pero ello se debe a que ese "sí mismo" tiene un contenido muy específico y distinto; el sí mismo enajenado, abstracto y exterior (el pequeño burgués) no puede dañarse; el real, propio y viviente (natural) sí puede y debe aniquilarse cuando sea requerido.

1.4. La moral necesaria y la justicia de Hume

Puesto que la moral constituye el referente obligado para la conducta de la mayoría de los seres humanos, los principios fundadores que afectan esa conducta son cuidadoso objeto de análisis de parte del autor: las acciones absolutamente necesarias deben ser valoradas sin ambigüedades.

Si no fuera porque la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que no tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas... // . Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. *La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones.* Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón (Hume, 1984: 675, énfasis agregado).

En otro escrito posterior, establece con mayor precisión la fuente de los criterios de legitimidad de la moral, ya que hasta ahora solamente ha advertido que no es la razón ni la pasión humana. Ha quedado planteado, no obstante, el carácter objetivo que debe tener la moral.

Nada puede preservar intactos los auténticos principios de la moral en nuestra estimación de la conducta humana, excepto el que estamos convencidos de que dichos principios son *absolutamente necesarios para la existencia de la sociedad* (Hume, 1992: 97, énfasis agregado).

Luego, la objetividad de la moral se instituye en el ámbito social y político, que es necesario y contingente a la vez; necesario en vista de que se requiere para el funcionamiento humano, pero contingente en tanto procede de las convenciones humanas. Tal aparente contradicción se disuelve cuando se distingue entre el contenido y la forma: la forma moral es necesaria, mas su contenido es convencional. La clave se localiza en "lo absolutamente necesario para la existencia de la sociedad". Sin embargo no se trata de la existencia de cualquier sociedad, sino de una en particular: la fundada sobre el comercio y la industria, la única legítima.

La moral, en tanto "produce o impide las acciones", se engendra desde la necesidad de la industria y el comercio; pero su protección y existencia, por ser absolutamente necesarias, trascienden los límites de la moral y alcanzan los predios de la justicia, la cual está del todo determinada por el respeto a la integridad y legitimidad de la propiedad. La benevolencia queda reducida al ámbito moral por arbitraria y particular y, en esa medida, sin sustento sistémico y general. Por esto, el autor concluye que la repartición de los bienes es una virtud incapaz de fundar una moral universal.

Y el amor universal, o respeto por los intereses de todos los hombres, no puede ser, por tanto el motivo originario de la justicia, mucho menos lo podrá ser el *amor al prójimo o respeto por*

los intereses de la parte de que en ese momento se trate (Hume, 1984: 706).

Aquí la simpatía encuentra una concreción mayor cuando ya se anota que excluye el amor al prójimo y no supone la inclusión de "todos los hombres"; éstos no pueden fundar la justicia de las sociedades modernas, no pueden tomarse como sus motivos originarios. No solo queda excluido el amor, sino que, específicamente, excluye el amor al prójimo. La motivación es obvia: el prójimo tiene un germen más universal que no supedita el amor a los bienes; por el contrario, en la medida que se extienda al ser humano, puede tornarse peligroso y subvertir el orden de propiedad, si las necesidades del prójimo así lo ameritaran, tal como Tomás de Aquino, por ejemplo, lo instituyó en la sentencia: "en caso de extrema necesidad, todo se vuelve común".

Y como ya aclaró que el universalismo no puede ocuparse del cuidado de "los intereses de todos los hombres", se revela la exclusión necesaria a un universalismo fundado en las instituciones del sistema de propiedad, y en esa medida, muestra su intolerancia.

Pero el amor al prójimo es, y debe ser, más débil en unas personas que en otras, y hay muchos —de hecho, la mayoría— que deben carecer de él en absoluto. Por consiguiente, el amor al prójimo no es el motivo originario de la justicia (Hume, 1984: 706).

De manera consistente con su argumentación universalizante, Hume insiste en la tendencia humana hacia lo particular y no a lo general, que únicamente cuando el ser humano llega a "limitarse a sí mismo por medio de reglas generales" (Hume, 1984: 768) consigue construir normas adecuadas de justicia.

Estas reglas han sido, pues, artificialmente inventadas con un cierto propósito y son contrarias a los principios comunes de la naturaleza humana, que se acomodan a las circunstancias y no tienen un modo de actuación fijo e invariable (Hume, 1984: 768).

Hay un argumento más para excluir del ámbito de la justicia el deber de dar (distribuir), el cual es muy curioso y revelador por cuanto muestra al sujeto de esta moral que se pretende universal; además, le confiere concreción a la simpatía.

El rico tiene la obligación moral de dar a quienes lo necesitan una parte de lo que le es superfluo. Pero si el amor al prójimo fuera el motivo originario de la justicia, ningún hombre tendría obligación de dejar a los otros en posesión de más de lo que estuviera obligado a darles. Y en última instancia la diferencia sería bien poco considerable (Hume, 1984: 768).

Al final, concluye Hume, la diferencia es prácticamente nula. Para arribar a semejante conclusión, el autor parte de una premisa

oculta: las necesidades solo existen como preferencias caprichosas y arbitrarias, no como condiciones materiales —objetivas y subjetivas— de la existencia humana. Ello le permite concluir que cada cual tendría que decidir, de forma arbitraria y azarosa, qué le es superfluo y qué le es necesario. Sin embargo, es forzoso notar que de asumir esta premisa oculta, la diferencia entre el ámbito de la justicia y el de la moral sería nula. Así las cosas, Hume no tendría por qué tener tanto cuidado y preocupación por excluir la distribución de la riqueza de los criterios morales; con todo, se ocupa con diligencia de invalidar tal proceder con el fin de evitar que peligre la propiedad, lo cual ocurriría al dejarse la repartición de ésta como un acto de justicia y no apenas como un deber moral; muestra así, su preocupación por no alterar el régimen de propiedad vigente. Todo obliga a sospechar que tal argumento es sencillamente ideológico, pues de otro modo no se explica tanto desvelo; una precisión que no quiere dejar lugar a dudas y que repite con constancia: la distribución no es propia del ámbito de la justicia, nada más opera en el ámbito de la moral. El motivo verdadero se localiza en la necesidad de la estabilidad de la propiedad: asegurar el estado actual —vieja distribución— de los frutos del trabajo acumulado; destruir toda amenaza a la propiedad ya establecida, implica impedir una nueva distribución, lo cual implicaría una reorganización social, económica, jurídica y política: la benevolencia “no es el motivo original de la justicia” (*loc. cit.*). No obstante, Hume no se conforma y expone más argumentaciones ideológicas.

Los hombres dirigen, por lo general, sus afecciones más sobre lo que ya poseen que sobre aquello de que nunca disfrutaron. Por esta razón sería más cruel despojar a un hombre de algo que negarse a dárselo (Hume, 1984: 768).

Sobre esta tesis del “nunca dar para no tener que quitar”³, construye toda una antropología filosófica. Pero ello es enteramente irrelevante para el conocimiento y, más bien, de entrarse en semejante debate, se produciría una desviación estéril; actúa como un distractor ideológico que impide el análisis.

Someramente, ¿qué impide considerar que el ser humano preferiría disfrutar algo y perderlo que no disfrutarlo nunca? Por ejemplo, ¿qué impide considerar que es mejor amar y perder que no haber amado nunca?; o vivir y morir que no haber vivido nunca. Es obvio que nada. Por el contrario, bastantes argumentos podrían levantarse en favor de estas tesis del tener y perder, toda vez que considera la vida humana en su imperfección y temporalidad: no

³ Tales tesis le permitieron a la ciencia económica desarrollar sus nociones sobre el ahorro, el interés y el crédito.

sacrifica el acceso al goce temporal en aras de un goce eterno que nunca llega por inalcanzable. Lo relevante es percatarse del establecimiento preciso y concreto de la propiedad como objetivo primero de la justicia⁴; de manera exacta y precisa.

Pues con independencia de lo que suceda con respecto a todos los tipos de vicio y virtud, la verdad es que los derechos, las obligaciones y la propiedad no admiten tal gradación insensible, sino que o bien una persona tendrá un derecho de propiedad pleno y completo o no tendrá ninguno, o bien estará absolutamente obligada a realizar una acción o no estará sujeta a obligación alguna (Hume, 1984: 764).

Ésa es su premisa y axioma que justifica, con argumentos cuestionables en los que no vale la pena detenerse, el desvelo por la fijación de la propiedad como criterio de justicia. Mas cuando se hace surgir la justicia desde la propiedad, que luego será justicia a secas —al igual que lo hace con la moral—, no puede explicar el origen de la justicia, dada su visión antropológica —el ser humano como un ser socio-histórico—, apelando a ningún estado natural. Y como ya no hay un principio natural, ni tampoco divino, de esta manera le ha restado fuerza al criterio de la propiedad para fundar la justicia.

Por consiguiente, a menos que admitamos que la naturaleza ha puesto como fundamento un sofisma, y lo ha impuesto como necesario e inevitable, deberemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo *artificial aunque necesario*, de la educación y las convenciones humanas (Hume, 1984: 707, énfasis agregado).

La idea de la justicia no podrá nunca ser tomada por un principio natural. Y al no ser la justicia de origen natural, se presenta como convencional, aunque necesaria.

Aunque las reglas de justicia sean *artificiales*, no son *arbitrarias* (Hume, 1984: 708).

De este modo, concede fuerza de necesidad a lo que tan solo es una creación humana, un artificio: la propiedad; inicialmente se formula como una moral inmanente, y acaba finalmente en una moral trascendente que, al no trascenderse al ser humano sino al

⁴ Llama poderosamente la atención lo reiterativo e insistente que es Hume en este aspecto. Una y otra vez repite, de múltiples formas, expresiones como la siguiente a lo largo de todo el libro tercero del *TNH*: “para que no haya lugar a dudas” (Hume, 1984: 763).

sistema establecido en las costumbres, se convierte en una intolerancia en su base: en las supuestas convenciones humanas.

...no existe naturalmente nada que pueda ser llamado propiedad, con anterioridad a las convenciones humanas (Hume, 1984: 763).

El ser humano lo define de forma convencional, pero el contenido de tales convenciones le trasciende; ya se encuentra decretado de previo, de manera indubitable: intolerancia. Aclara que el criterio de discernimiento moral tendrá, necesariamente, que provenir de una causa —Hume usa el término “motivo”— que trascienda a los sentimientos de moralidad. Esta observación de Hume es correcta, por eso advierte el carácter convencional de la propiedad.

En resumen, puede establecerse como máxima indudable *que ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción* (Hume, 1984: 701).

La naturaleza humana debe ser producida y Hume es consciente de ello. La respuesta es la apelación a la justicia, detrás de la cual está la fuerza, por encima de la moral. La justicia definida desde lo “absolutamente necesario para la existencia de la sociedad”, lo cual es, la defensa y legitimación de la propiedad establecida.

He aquí, pues, una proposición que, según creo, puede ser considerada como cierta: *que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos* (Hume, 1984: 722).

Es decir, la justicia nace de convenciones humanas que ponen remedio a algunos inconvenientes que provienen de la concurrencia contradictoria entre los deseos de apropiación humana, por un lado, y la escasez y el fácil cambio de los bienes, esto es, su susceptibilidad a ser robados, por otro. La máxima aquí será: “*la devolución de un préstamo y la abstención de la propiedad ajena*” (Hume, 1984: 703).

Para evitar los inconvenientes de la condición humana se opera un artificio: la convención de abstenerse de los bienes ajenos. Dicho con brevedad: detener el pillaje. Tal convención funda la justicia. Obviamente, la justicia se inscribe en el marco que demandan la seguridad de aquellos bienes susceptibles de ser permutados (objeto de robo). El cuerpo y la cultura no serán objeto de justicia y, por consiguiente, pueden ser transferidos o usurpados sin que tales actos puedan ser considerados como injustos.

...cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos —debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra— se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes situándose en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo. Y como no puede hacerse de otra manera que mediante *la convención* en la que participan todos los miembros de la sociedad, *de conferir estabilidad a la posesión* de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte (Hume, 1984: 714, énfasis agregado).

Esta salida recuerda, porque es idéntica, a la que propone Rousseau en *El contrato social* (cfr. I, 6); realiza la utopía de recuperar la libertad natural en la libertad civil, lo cual solo logra hacerlo desde las propiedades: garantía de que nadie perderá nada y, por el contrario, adquirirá seguridad sobre lo que ya posee. La legitimidad sobre los bienes que cada cual disfruta la otorgará este artificio; a cada cual se le reconoce derecho sobre lo que ya posee, no importa si lo obtuvo por laboriosidad, suerte o por lo que sea —Hume hará explícito esto último luego—, pues no existen criterios para juzgar lo anterior al convenio en donde se establecen los criterios; de ahí que la tal laboriosidad o suerte bien puede comprender lo robado. En rigor no es robo, en vista de que todavía no hay criterios para calificarlo así. Tal convención supone una dignificación de los piratas, asaltantes y conquistadores, validando sus respectivos botines. Asaltantes o conquistadores que pueden representar países en el contexto de derecho universal.

Con la convención acerca de la abstención de la propiedad ajena, surge la justicia y de ahí la moral, pues puede notarse que la propiedad es, en rigor, una espiritualidad, una sensibilidad o cultura. Tales sentimientos morales se presentan como la fuente de toda noción de justicia y, en efecto, lo son: los sentimientos de propiedad. Aquí se revela la estrecha relación que ha existido entre ética y economía.

Por tanto, la propiedad deberá consistir en alguna relación interna; esto es, en alguna influencia que las relaciones externas del objeto tienen sobre la mente y las acciones. Así que no hay que creer que la relación externa que denominamos *ocupación* o primera posesión constituya de suyo una propiedad sobre el objeto, sino que es solamente causa de esta propiedad (Hume, 1984: 761).

La propiedad se convierte, finalmente, en un sentimiento moral, una espiritualidad desarrollada hacia los objetos: una relación entre cosas que cobra vida en el ser humano. En tanto Hume haga descansar la justicia en un convenio sobre el establecimiento de un

orden de propiedad que se considera único, también hace descansar el origen de la propiedad en un sentimiento moral (afecciones humanas con seres inanimados), con lo cual, sin él expresarlo con franqueza, está mostrando el carácter espiritual de la historia humana (praxis) que, no obstante, toma formas materiales y hasta físicas que son, de suyo, una intolerancia necesaria: de vida y muerte.

La intolerancia necesaria radica en los sentimientos universalizados. Al igual que en todos los liberales que expresan la institucionalidad del comercio, el autor fija como criterio de justicia, el orden de propiedad vigente. Pero como no todos podrían consentir en semejante convenio, por la razón de que no poseen propiedades, por ejemplo, es imprescindible fijarlo por encima —trascendentemente— de la conciencia de los seres humanos. Con ello le quita arbitrariedad y le agrega intolerancia.

La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas (Hume, 1984: 715).

No se trata de un sentimiento de todos o que emerge de todos, sino de uno en particular del cual lo extraen para que todos se lo comuniquen mutuamente y que acaban asumiéndolo como propio, pese a su evidente carácter exterior. De esta intolerancia emerge todo el sistema moral y jurídico.

Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad en sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad, derecho y obligación*. Estas últimas son absolutamente ininteligibles sin haber entendido antes las primeras. Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad: esto es, por las leyes de la justicia... La propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral y basada en la justicia (Hume, 1984: 716).

Tal universalismo brota necesariamente de un artificio; no de la naturaleza humana o de sus afecciones o apetitos reales, que no pueden más que vivir en el instante y en lo inmediato por un defecto humano, siempre en Hume, que le obliga a auto-imponerse, "artificialmente", las reglas generales y universales, cuando su naturaleza le inclina a la particularidad y a la flexibilidad individualizante. La justicia universal debe cimentarse sobre un artificio que Hume ha llamado justicia y que se refiere al sujeto de la tolerancia.

Como nuestro sentimiento primero, y más natural, de lo que es moral está basado en la naturaleza de nuestras pasiones, y otorga la preferencia a nosotros y a nuestros amigos por encima de los extraños, resulta imposible que pueda existir algo así como un derecho o propiedad establecidos mientras las pasiones opuestas de los hombres les empujen en direcciones contrarias y no se vean restringidas por una convención o acuerdo (Hume, 1984: 716).

Se advierte que esta humanidad es inorgánica; no establece entre sí, por ejemplo, lazos de consanguinidad⁵, lo cual implicaría la construcción de otro tipo de unidades sociales o culturales o de familias, no basadas en los lazos biológicos sino en los artificios de la propiedad: la familia de los propietarios, de todos aquellos que tengan una relación íntima con algún objeto productivo. En efecto, privilegia una relación humana más amplia que la familia, la tribu, la secta o la comunidad orgánica; en este sentido es más abarcadora, pero no universal, pues es excluyente. Discrimina unilateralmente. Tal es el criterio universal y el tipo de humanidad que anuncia y se sabe ya, muy selecta, puesto que de entrada se ocupa de la necesidad de su resguardo y protección del ataque de aquellos que dejó fuera de entrada. Y esto lo hace de modo muy preciso para evitar las ambigüedades que la justicia repugna, no tolera.

A pesar de que el establecimiento de la regla de estabilidad en la posesión resulte algo no sólo provechoso, sino incluso absolutamente necesario para la sociedad humana, nunca podrá tener eficacia alguna mientras permanezca en términos tan generales. Es necesario exponer algún método, por el que distinguir cuáles son los bienes particulares que hay que asignar a cada persona en particular, mientras que *se excluye al resto de la humanidad de la posesión y disfrute de ellos*. Por tanto, nuestra siguiente tarea deberá consistir en el descubrimiento de las razones que modifican esta regla general y *la adecuan al uso y práctica comunes del mundo* (Hume, 1984: 729, énfasis agregados).

Es decir, al adecuar a la práctica la pretensión universal, se pasa de inmediato a definir a quienes se excluirá; de entrada, en el mismo instante que se anuncia el universalismo, se llama a construir una forma de tribalismo o sectarismo. La particularidad de este tribalismo es que se hace en nombre de la humanidad y contra todo tribalismo: universalismo abstracto. Al concretarlo, Hume debe legitimar-justificar la exclusión de la humanidad no propietaria del goce de los bienes terrenales, y ello le obliga a elevarlo y

⁵ Tal como lo señalaron autores como Horkeimer, la familia burguesa es un resabio medieval en la modernidad.

transformarlo en una práctica común y permanente en todo el mundo; lo universal resultó ser la exclusión. Solo así logra legitimar tal universalismo unilateral que no rompa con la moral propia de la banda de ladrones analizada por Bobbio⁶, entre otros. Tal banda de ladrones, a diferencia de la tribu y la secta originaria y orgánica, tiene grandes aspiraciones y deseos de permanencia (visión política e histórica). Deciden parar de robarse mutuamente por cuanto el enfrentamiento mutuo los está conduciendo a su desaparición; esta práctica consiste en un "estado de naturaleza" al estilo Hobbes, que por último, los conduciría a la autodestrucción. Ante la amenaza de su destrucción, perciben que así no pueden continuar, y deciden, por ende, fijar algunas pautas, reglas y leyes mediante un acuerdo que introduzca el orden: el Estado. De la misma manera como las bandas mafiosas deciden establecer regulaciones a sus actividades para no acabar autodevorándose, tales sujetos se distribuyen el espacio de operaciones delimitando lo que a cada uno le corresponde. La creación del Estado, así las cosas, supone una ética de repartición del pastel entre mafiosos carente, en su base, de un espíritu auténticamente universal.

Es sobre esta intolerancia necesaria, fundada en la ética de los bandidos, de donde emerge la tolerancia. Una vez cercado el redil, posibilita una tolerancia dentro del espacio limitado: la tolerancia humana es permitida y se reduce a la tolerancia de los bienes de cada pillo.

La invención de la ley natural concerniente a la *estabilidad* de la posesión ha hecho ya que los hombres se *toleren* unos a otros; la *transferencia* de propiedad y su posesión por consentimiento ha comenzado a hacer mutuamente provechosa la vida en común (Hume, 1984: 753, énfasis agregado).

Pero esta tolerancia, siendo necesaria, es insuficiente ya que no permite, aunque no niegue, el comercio: no lo fomenta o promueve. Para ello será necesario instituir un pacto o promesa, que Hume diferencia del convenio o convención en el sentido de que éste no supone la reciprocidad como en aquél. Mientras en el pacto hay un sacrificio necesario que es medido, calculado, convenido y aceptado, en el segundo, puesto que no hay renuncia, no hay sacrificio. En el primero hay conciencia; en el segundo, no. El lenguaje ejemplifica la convención.

Del mismo modo se van estableciendo gradualmente los lenguajes mediante convenciones humanas y sin promesas alguna (Hume, 1984: 716).

⁶ Cfr. "El poder y el derecho", en Norberto Bobbio, 1985: 19-36.

Hume establece dos leyes más (cumplimiento de las promesas y transferencia de la propiedad por consentimiento), que junto a la primera (estabilidad de la propiedad), se tomarán como naturales, para pasar al problema político: el uso consciente de la violencia, su racionalización; esto es, la ordenación del intercambio, del comercio. Sin embargo, este pacto necesario para el desarrollo del comercio, escapa al ámbito de la economía pues compete al espacio político.

2. Del límite político a la necesidad religiosa

2.1. El empalamiento en Voltaire

La tolerancia deviene en un valor por su carácter necesario a las necesidades del Estado moderno, desde el cual se organiza la convivencia social; la intolerancia, por su parte, sabotea dichas condiciones. A raíz de esto, una gran parte del esfuerzo argumental se dirige a mostrar lo contraproducente de las persecuciones; lo inútil, por absurdo, al carecer de sentido, pierde su legitimidad. La pierden, no obstante, no por la lógica del argumento (su irracionalidad inescrutable) sino por el carácter obstaculizador de la vida social: la paz de la sociedad civil. La intolerancia destruye toda armonía posible de lograr bajo la égida del Estado moderno. Absurdo puede significar para Voltaire, inaplicable e ineficiente, en efecto, mas tal carácter lo adquiere bajo las condiciones de la modernidad. Muchas veces la intolerancia resulta ineficiente, porque al reprimir la conducta deseable, no consigue su objetivo, sino que lo promueve. Aquí el argumento del autor es totalmente instrumental: la intolerancia no es la manera, no es la forma. Obsérvese que no hay ningún cuestionamiento en este momento del contenido de la intolerancia: no deslegitima el derecho a reprimir por las mismas razones; es simplemente que no es el procedimiento, y no lo es por cuanto no alcanza su cometido.

...puede ser que imbéciles, a quien su cura haya hecho creer, con sus sermones, que pueden cohabitar con un macho cabrío en el aquelarre, conciban por eso mismo el deseo de ir al aquelarre y acostarse con un macho cabrío (Voltaire, 1984: 152).

La intolerancia logra el efecto contrario, en vez de reprimir o evitar las conductas condenadas, las promueve. No cuestiona aquí la intolerancia porque considere no tener derecho a tal represión.

Un autor italiano cuenta que en Calabria se le ocurrió ir predicando de aldea en aldea contra la bestialidad, e hizo pinturas tan vivas, que tres meses después hubo más de 50 mujeres acusadas de ese horror (Voltaire, 1984: 152).

La tolerancia aparece aquí como un instrumento de sabiduría política. Al burgués se le persuade, no se le reprime, con lo cual se obtiene una mejor conveniencia social. La tolerancia permite la eficacia estatal; facilita el poder, el dominio. "No tratéis de turbar los corazones y todos ellos os pertenecerán" (Voltaire, 1988: 33).

Voltaire concluye del análisis de la historia de los cuáqueros que, cuando la represión resulta inútil y onerosa, además de no conseguir los propósitos políticos, es la tolerancia la respuesta. Georges Fox, un loco fanático sin poder alguno, pasó a ser el líder de una secta con fuerza social en virtud de la torpe represión desplegada por Cromwell, cuando unos cuantos cuáqueros recién aparecían en Inglaterra.

Se sirvió de su poder para perseguir a estos recién llegados, las prisiones sellenaban de ellos; pero *las persecuciones no sirven nunca más que para hacer prosélitos*: salían de las prisiones reafirmados en su creencia y seguidos de sus carceleros, a los que habían convertido (Voltaire, 1988: 48, énfasis agregado).

La indulgencia es preciso dispensarla para evitar su expansión. La intolerancia se muestra como un aliado de tales odiosas sectas que aprovechan a sus mártires, para luego perseguir a otros.

Las persecuciones hacen prosélitos... Primero se dejan colgar y más tarde serán ellos lo que cuelguen a los demás (Voltaire, 1980: 496).

La ineficacia de la intolerancia se puede comprobar históricamente. Todos lo espíritus han fracasado en lograr apaciguar a la sociedad, excepto uno, el espíritu del Estado nacional, el cual consiguió unir, universalizar a la humanidad.

La Liga de los insensatos de san Medardo no cuenta para nada en la nación; la de los profetas calvinistas fue aniquilada. El mejor medio de disminuir el gran número de los maniáticos, si quedan, es *abandonar esa enfermedad del espíritu al régimen de la nación* que ilumina lenta, pero infaliblemente, a los hombres (Voltaire, 1984: 39, énfasis agregado).

Así, el ciudadano miembro del Estado-nación aparece como el sujeto político universal. Este ciudadano se encuentra emparentado con el burgués; éste es la dimensión económica del sujeto y aquél, la dimensión política. La noción de ciudadano, la extrae la modernidad de los romanos. Su identificación con el imperio de Roma es tal que el propio Voltaire llama a los burgueses, y a sí mismo —porque no debe olvidarse que el autor mismo fue un exitoso comerciante—, los romanos modernos. Ellos están por encima de

las discordias que ponen en peligro el Estado: la intolerancia religiosa.

Esas son las razones de la recíproca intolerancia, que hace eternamente enemigos a los súbditos de un mismo Estado; y por una aberración de espíritu inconcebible, se dejan subsistir las semillas de la discordia (Voltaire, 1984: 162).

Esta intolerancia es inadmisibles en vista de que subvierte y vuelve inestable al Estado, causando divisiones intestinas. Únicamente la razón universal, al prescribir la obediencia a las leyes y, en ese tanto, el sometimiento, transforma la ley en garantía de la tolerancia ya que la ley alcanza la armonía sin recurrir a la fuerza. No percibe la violencia y su razón respectiva contenida en la ley.

La razón es tan dulce, tan humana, inspira indulgencia, ahoga la discordia, fortalece la virtud, hace amable la obediencia a las leyes, más todavía de lo que la mantiene la fuerza (Voltaire, 1984: 39).

Pero cuando la razón no puede actuar, se convoca a la fuerza para cumplir su papel, sin que ello se interprete como la muerte de la tolerancia. Mientras la razón y la persuasión no funcionen, la tolerancia se obtiene por la fuerza.

Será, pues, la fuerza la que juzgará, esperando que la razón se introduzca en un pequeño número de cabezas para desarmar la fuerza (Voltaire, 1980: 488).

Cuando un pueblo obcecado no entiende, se le pueden permitir sus necedades, a condición de tener una muy buena policía.

El pueblo necio puede, en todo caso, cumplir sus deberes, *sobre todo cuando hay buena policía*, aunque lleve en procesión los huesos de los catorce mil niños muertos por la insensata orden de Herodes en Belén (Voltaire, 1984: 159, énfasis agregado).

A pesar de que pretende negar la fuerza como medida permanente, no niega la licitud de su uso ocasional, pues introduce la tolerancia por la fuerza y basándose en la violencia originaria. Si no bastara la fuerza al cuerpo, también queda la fuerza al alma. Dios castiga la desobediencia, la rebelión.

Luego Dios no castiga un culto extranjero, sino una profanación del suyo; una curiosidad indiscreta, una desobediencia, quizá un espíritu de rebelión (Voltaire, 1984: 83).

No deja de ser tolerante, al ser intransigente con el poder, puesto que de previo ya declaró delito o crimen, aquello que atenta contra el Estado, aquello sobre lo cual el Estado reprime legítimamente. La tolerancia nunca puede inhibir la acción estatal en contra del pueblo.

Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres, es necesario que esos errores no sean crímenes; lo son cuando turban la sociedad; la turban desde que inspiran fanatismo; luego, es preciso que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia (Voltaire, 1984: 108).

¿Por qué no merece un pueblo la tolerancia? Porque es intolerante. Salta de nuevo la paradoja: intolerancia con los intolerantes. Como la tolerancia es una necesidad para llevar la sociedad a la armonía bajo control del Estado, quien sea intolerante comete un crimen, y con él el Estado será intolerante, solo que ahora esta intolerancia no es reconocida en vista de que, al declarársele un crimen, tal intolerancia aparece como un acto de justicia. Tolerancia nada más con los obedientes de la ley. Ya es obvio que fanático e intolerante se han tornado sinónimos.

El derecho a la persecución no debe abolirse; no está contra la tolerancia pues la tolerancia solamente se invoca para deslegitimar las persecuciones religiosas, no toda persecución. Ahora el Estado es quien se reserva el derecho a la persecución y, en tanto se reserva la licitud a la represión, no es intolerancia. No son "persecuciones por el dogma" (Voltaire, 1984: 93). Por ello, el Estado puede reprimir al pueblo propio o ajeno: declarar la guerra, la cual no está eliminada de la tolerancia, sino que aparecen como compatibles: Dios no tolera la rebelión y la desobediencia.

Si los azotes de la guerra son inevitables, no nos aborrezcamos, no nos destrozcamos unos a otros en tiempos de paz (Voltaire, 1984: 126).

Y en caso de fallar la persuasión, la razón y hasta la guerra, todavía queda la represión selecta, individual; la que provoque terror y sea ejemplarizante para garantizar la tolerancia.

El primero que quiere provocar un tumulto es empalado, y todo el mundo tranquilo (Voltaire, 1980: 497).

Con este sacrificio público, empalado, se rescata y preserva el derecho de vida o muerte en el Estado. Se establece la autoridad que se legitima en la tolerancia. En definitiva, empalar puede ser requisito de tal tolerancia. No es de extrañar que Voltaire no observe ninguna contradicción entre la tolerancia y la represión.

...si se pretende examinar de cerca el judaísmo, causa asombro el hallar la mayor tolerancia en medio de los horrores más bárbaros. Es una contradicción, ciertamente; casi todos los pueblos se ha gobernado por contradicciones. ¡Dichoso aquel que tiene dulces costumbres, poseyendo leyes de sangre! (Voltaire, 1984: 89).

Aunque una contradicción aparente, la persecución puede estar emparentada con la tolerancia. Incluso la actual persecución a los extranjeros sería considerada por Voltaire, un acto de tolerancia y humanidad. La condición es que esos actos de represión y persecución sean realizados por las autoridades establecidas, con lo cual, la tolerancia queda reducida a un asunto de procedimientos para ejercer el poder, independiente de los contenidos represivos de los actos de Estado.

Luego el emperador no hizo sino arrojar a perturbadores extranjeros; ¡pero con qué bondad los echó! ¡Qué cuidados paternales tuvo con ellos en su viaje, para impedir que les insultasen en el camino! Su mismo destierro fue un ejemplo de tolerancia y humanidad (Voltaire, 1984: 35).

Con ello, salta nuevamente la paradoja de la tolerancia. En este caso de manera más abierta y explícita que en Rousseau, y planteada en términos afirmativos.

Es cierto que el gran emperador Yung-Cheng, el más sabio y magnánimo que hubo en la China, expulsó a los jesuitas; pero no porque fuera intolerante, sino al contrario, porque ellos no lo eran (Voltaire, 1984: 35).

Tan tolerante fue el emperador chino, que debió para ello ser intolerante con los predicadores jesuitas (intolerantes). La intolerancia resulta un deber de la tolerancia. Puede llegar de esa forma a legitimar la violencia, tanto por justa, como porque permite la tolerancia; y tal violencia se realiza como "un ejemplo de tolerancia y de humanidad". Se puede advertir aquí, la transmutación del sujeto fundante de la tolerancia por el sujeto agresor. Como los jesuitas no era tolerantes, entonces el emperador tolerante, asume la moral del transgresor y no es tolerante con ellos. Rompe así el universalismo.

Después de instituir las necesidades del Estado como las únicas razones para la intolerancia, tan legítimas que ni siquiera las llama intolerancia sino actos de humanidad, la represión estatal puede, por motivos fuera de sus necesidades políticas, ejercer una intolerancia por motivos religiosos: contra los judíos que tanto odia Voltaire. De nuevo, se contradice con total desparpajo. La intolerancia hacia los judíos la hace enteramente lícita.

Dios les ordenó alguna vez que matasen a los idólatras y que sólo perdonasen a las jóvenes núbiles; nos miran como idólatras; y aunque los toleramos hoy, podrían, si fuesen los amos, no dejar en el mundo más que a nuestras hijas... // Si los judíos razonasen así hoy, claro es que no habría más respuesta para ellos que mandarlos a galeras. // Éstos son los casos únicos en que la intolerancia parece razonable (Voltaire, 1984: 110).

El autor percibe el disenso, la contradicción, como barbarie y salvajismo, ya que atenta contra lo universal. Lo universal, a su vez, con la expansión imperial que supera a las atrasadas aldeas. Se arriba a lo universal y único: verdadero, opuesto a lo tribal, a lo aldeano y sectario. De este modo, lo universal y verdadero aparece asociado a lo expandido: imperio.

Es indudable que existieron aldeas antes de que se edificasen las grandes ciudades y que todos los hombre han estado divididos en pequeñas repúblicas antes de que fueran reunidos en varios imperios (Voltaire, 1980: 444).

De ahí que empieza a perfilar la tolerancia como un estado perfecto, universal (imperio), en donde ya no habrá necesidad de ninguna tolerancia: la tolerancia por la ley que, en definitiva, será la total intolerancia y el origen de la paradoja.

La discordia es el gran mal del género humano, del que la tolerancia es el único remedio (Voltaire, 1980: 498).

La tolerancia se presenta no como la vía para canalizar la discordia, sino como la vía para erradicarla. La discordia debe desaparecer puesto que es el "gran mal". Esta consideración es absolutamente cuestionable, no solo por el rango que le otorga, sino debido a que la discordia, por sí misma, puede ser una fuente de humanidad, de libertad, al contrario de como lo formula Voltaire, quien supone que la tolerancia se da por la ley y la intolerancia por subvertirla; por obediencia ciega a los límites. El juicio contra los Calas fue un acto de intolerancia porque, entre otras razones, se hizo "contra las ordenanzas de nuestros reyes y contra las leyes" (Voltaire, 1984: 134). Por eso, en la misma obra, al final se disculpa por si ofendió a los jueces de Tolosa. El problema es que han hecho morir al padre de manera injusta, contra la ley. Se analogía justicia y tolerancia, y ambos a la ley. A todas luces inaceptable pues la tolerancia no la puede garantizar la ley; es precisamente, la tolerancia, la interpelación a la ley: metajurídico, en el caso del derecho.

Se pregunta Voltaire por qué hay quienes, si bien reconocen la tolerancia como una virtud privada, no la admiten como virtud pública. Y aquí se percata de que la tolerancia asume diversos

contenidos y es atacada o defendida en virtud de esos contenidos o intereses.

¿Por qué entonces los mismos hombres que admiten particularmente la indulgencia, la beneficencia y la justicia se levantan en público con tanto furor contra estas virtudes? ¿Por qué? Es que su dios es el interés y sacrifican todo a ese monstruo al que adoran (Voltaire, 1980: 499).

Lo correcto es lo contrario: ser intolerante, si se desea, en casa y, tolerante, en público. La tolerancia es obligadamente pública.

...cada uno puede quemar en su casa los libros y papeles que le disgusten (Voltaire, 1984: 135).

Aunque luego regulará las condiciones bajo las cuales, el espacio privado es tolerado. Hasta el exterminio es admitido siempre y cuando no sea por razones religiosas, por intolerancia.

Ya sé que los reyes judíos se exterminaron y asesinaron mutuamente, la mayor parte; pero fue por interés propio, no por cuestiones religiosas (Voltaire, 1984: 80).

Cuestiones que, pese al carácter religioso, no interesan por la razón de que aquí la religión es un asunto de interés propio, particular; privado y no público; expresada en la conciencia: "corazón".

De este modo, al dejar la tolerancia como un principio político, es decir, que compete al espacio público, lo deja como un valor mínimo que regula la vida social: una ética mínima. Ello se nota con mayor claridad en la disputa de los misioneros ante el mandarín. La tolerancia como la búsqueda del encuentro posible, por mínimo que sea, únicamente aspira a llegar "hasta que aparenten perdonarse" (Voltaire, 1984: 113), si solo eso es posible.

Esta mínima ética universal, se aplica a partir de la propiedad, y no juzga en consecuencia, lo ocurrido antes de ella. Esto es, no discierne sobre la legitimidad de las condiciones de apropiación.

Condenad a los bandidos cuando saquean, pero no les tratéis de insensatos cuando disfrutan. De buena fe, cuando un gran número de marinos ingleses se enriquecieron en la toma de Pondichéry en La Habana, ¿quizás hicieron mal al disfrutar en Londres con el precio del trabajo que se habían tomado en el confín de Asia y de América? (Voltaire, 1980: 376).

Como propietarios, todos son juzgados como honestos; ladrón solamente será aquel que a partir de ahora adquiera su propiedad

pisoteando la tolerancia. Piratas, merodeadores ladrones y demás malhechores de antes, no podrán ser juzgados al presente. Esta secta ahora puede poner un banco, con toda legitimidad. Todo bandidaje o acto de piratería o colonialismo anterior al establecimiento y, sobre todo, al reconocimiento de la propiedad que, en definitiva, es el conjunto de condiciones y procedimientos seguidos para apropiarse de los botines, queda fuera de juicio. El proceso de acumulación del Capital no puede ser discernido, mucho menos valorado. Todo juicio será posterior al establecimiento de la propiedad de la cual emanan la moral y el derecho. En el principio fue la propiedad; no hay un antes. Y una vez instalada, la civilización tiene lugar, y los otrora pillos, merodeadores, contrabandistas, piratas con patente de corso, se someten a la ética y se universalizan, convirtiéndose en gentes honorables y distinguidas. Obviamente, tal universalismo es falso por la exclusión que porta.

Con la propiedad instituida y reconocida, se imponen los "imperativos morales" necesarios a la convivencia entre los sujetos establecidos que evitarán su autodestrucción: "No hagas a otro lo que no te gustaría que te hagan a ti" (Voltaire, 1984: 42).

Para evitar las divisiones intestinas, una vez repartido el territorio, que en este caso es el mundo —por eso se declara universal—, la estrategia política es la multiplicación de las particularidades (aldeas, sectas y religiones) de manera que cada una por su cuenta, no concentre mayor poder; muchas sectas, es la política religiosa moderna. De nuevo, Inglaterra es el modelo.

Si no hubiese en Inglaterra más que una religión sería de temer el despotismo; si hubiese dos, se cortarían mutuamente el cuello; pero como hay treinta, viven en paz y felices (Voltaire, 1988: 63).

Bajo esta estrategia de fragmentación se construye la política religiosa del Estado moderno. En realidad, la política general de dominación: fragmentar para luego homogeneizar. No debe tomarse aquí, pluralidad como sinónimo de fragmentariedad. Lo diverso no es lo opuesto de lo igual, como ya lo señaló Hegel.

Cuanto más sectas haya, menos peligrosa es cada una; la multiplicidad las debilita; todas son deprimidas por leyes justas que prohíben las asambleas, siempre tumultuosas, las injurias, las sediciones y que están siempre en vigor por la fuerza coactiva (Voltaire, 1984: 38).

Todas siempre bajo la misma consideración y máxima universal: todo mundo paga, los impuestos en este caso. Así construyeron la tolerancia y su límite universal.

2.2. El despotismo en Locke

El proceso de establecimiento y creación de la sociedad civil que Locke, apoyándose en el "juicioso Hooker", presenta como inevitable a partir del análisis de la naturaleza humana, es el mismo proceso de ruptura de la humanidad, siempre en Locke, con el estado natural. Se observa la diferencia con Rousseau, para quien la salida del estado natural no implicaba el ingreso al estado civil, haciendo mediar entre ambos una condición transitoria.

Por consiguiente, nos sentimos inducidos naturalmente a buscar la sociedad y la camaradería de otros seres humanos con objeto de remediar esas deficiencias e imperfecciones que experimentamos viviendo en soledad y valiéndonos únicamente por nosotros mismos (Locke, 1973: 13).

Locke insiste en que la búsqueda de la sociedad no es natural sino que es voluntaria; en tal sentido, la constitución de la sociedad es arbitraria y accidental. La existencia de individualidades libres precede a todo; si así lo desean, pueden o no conformar una sociedad o mantenerse en estado natural. Al final, para salir de las deficiencias e imperfecciones de la soledad (¿aburrimiento?) decide formar la sociedad; la sociedad es producto del hastío del propietario.

El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil. // Estimo, además, que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de las cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes (Locke, 1988: 8).

Este Estado es producto de un acto de intolerancia sobre los pactos, pues el Estado surge de un acuerdo, si bien pactado "libremente", no de cualquier asociación. Este acto requiere, no de un acuerdo cualquiera, lo cual por cierto significaría un acto libre, sino de obligadamente uno, y solo uno, particular y concreto, al cual se le confiere el rango de pacto.

...el estado de Naturaleza entre los hombres *no se termina por un pacto cualquiera*, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político (Locke, 1973: 12, énfasis agregado).

Se advierte cómo los límites de la declarada libertad, alcanzan hasta la constitución del único pacto permitido y reconocido, el cual a su vez, contiene ya la intolerancia hacia otros pactos diferentes.

O sea, los límites a la libertad y la tolerancia no surgen del pacto sino que son previos a él. Pero tales criterios de instalación del pacto que acaba con el estado natural, no provienen, sin embargo, del estado natural, sino del estado civil que es en donde se dirime la creación del Estado moderno, que es lo que el pacto deberá, se supone, acordar. Por esto, se tiene que el contenido del pacto es anterior al pacto. En este ir y venir del estado natural al civil —contradicción— aparece la intolerancia en la constitución de los pactos, necesaria para extraer desde la supuesta naturaleza (origen e indeterminación de orden), el estado civil. Se nota además que las condiciones de legitimidad del pacto serán aquellas que contengan universalidad: incluye a todos y toma el parecer de todos. Mas esto será en la medida que permita crear, no varias comunidades y varios poderes, sino una sola comunidad y un solo poder o autoridad con funciones específicas y únicas. Resulta evidente que el individuo no se reconoce antes del pacto; surgirá de esta "solo comunidad" y de este "solo cuerpo político". Para ser individuo debe entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político, no varios ni plurales. Al sujeto que emerja de este pacto se le tendrá como individuo.

No es de extrañarse, entonces, de que se desconozca toda sociedad, y se anteponga por encima de ella a este hombre abstracto que tiene, como ya se ha indicado, una concreción en la propiedad. En síntesis, la intolerancia se muestra en lo concreto, puesto que ahí se repara en que se trata de una intolerancia hacia otras culturas a las cuales se les impone, procedentes o no, los valores de una sociedad particular, la que se conforma de individuos que suscriben el contrato y a los cuales se les reconoce la condición humana.

...la honradez y el cumplimiento de la palabra dada son condiciones que corresponden a los hombres como hombres y no como miembros de la sociedad (Locke, 1973: 12).

Para quienes no están en condición de individuo propietario y, en consecuencia, de ser humano, se toleran las relaciones de subordinación en las que los criados y los esclavos, junto a las relaciones de objetos, son tratados como cosas domésticas de la familia del "señor", que es el modelo del Estado moderno.

Examinemos, pues, el parecido que ofrece el señor de una familia con todas estas *relaciones subordinadas* de esposa, hijos, criados y esclavos, reunidos bajo las reglas domésticas de una familia, como un *pequeño Estado* (Locke, 1973: 63, énfasis agregado).

Se puede observar que esta familia no es la llamada familia burguesa, sino más bien la familia que se constituyó en los EE. UU.

y alcanzó, hasta el siglo XIX, principalmente en el sur, sobre la base de la esclavitud negra, su consolidación.

Aquí interesa cómo este modelo de familia (que todavía es esclavista y no burguesa) es el modelo del Estado. Las relaciones de subordinación que presuponen estas instituciones (patriarcalismo, poder paternal o dominio sobre los hijos, la esclavitud y la servidumbre), así como la intolerancia contenida en ellas, constituirán la base para crear el Estado moderno; la imagen del Estado está en el amo: "el parecido que ofrece el señor".

No es de sorprenderse de que la proclamada individualidad se destruya al quedar aplastado el individuo bajo el Estado. Dicho de mejor forma, el individuo solamente surge en una relación social de subordinación muy concreta. Como el Estado porta esta intolerancia al individuo en nombre del individuo, permanece legitimada y oculta la persona víctima de la intolerancia.

...por fuerza ocurre que el derecho de hacer sus leyes no puede pertenecer a nadie sino a la sociedad misma o, al menos (lo que es lo mismo), a aquellos a quienes la sociedad, de común acuerdo, ha autorizado para hacerlas (Locke, 1988: 14).

Es obvio que un Estado, como asociación que se levanta sobre el tipo de relaciones de subordinación ya señaladas, necesita del empleo de la fuerza y la violencia. Extrañamente, no obstante, Locke admite que el consentimiento no se registra en la historia porque, según él, el "estrucendo de la guerra" (Locke, 1973: 134) lo ha impedido, pero que sí se ha presentado. De nuevo, el empirista Locke insiste en defender sus premisas contra toda evidencia.

De todas maneras, el autor necesita ocuparse del tema de la violencia. En clara alusión a Hobbes, manifiesta su oposición a considerar la fuerza como fuente del poder civil. Sin embargo, ello no significa que Locke pretenda desconocer, ni mucho menos deslegitimar, el uso de la fuerza, aun en el espacio de la constitución del poder civil. Para Locke, aunque la fuerza no brinda legitimidad, sí proporciona el recurso para construir la legitimidad; por ella misma no basta, mas sí es un instrumento legítimo. En síntesis, a diferencia de Hobbes o de Hume, para Locke la fuerza, si bien no es suficiente, es necesaria.

Ahora bien: la conquista se halla tan lejos de la instauración de un gobierno, como el echar abajo una casa lo está del construir otra nueva en el mismo lugar (Locke, 1973: 134).

Al des-construir la metáfora se advierte que aun cuando, en efecto, los cimientos de la casa nueva no son puestos con la sola destrucción de la casa vieja —ya que cimentar es una etapa distinta del proceso—, sí es necesario destruir la casa vieja para echar los

cimientos de la nueva. En esta metáfora se observa que no es posible construir la nueva casa sobre la vieja. Con la destrucción no se han echado los cimientos de la nueva; no obstante, al limpiar, se han posibilitado los cimientos. O como lo dirá de seguido, concede "vía libre", o "da origen", de acuerdo con la traducción de Joaquín Abellán, al poder civil. Es decir, la fuerza, acaba admitiendo Locke, es el origen de la sociedad civil. Dicho fuera de la metáfora, la violencia fundamenta, en tanto posibilita o cimienta la legalidad; legalidad a la propiedad, claro.

Es cierto que la conquista deja con frecuencia vía libre para la estructuración de una nueva comunidad política por el hecho de destruir la que existía; pero no es posible establecer una nueva sin el consentimiento del pueblo (Locke, 1973: 134).

Aunque no es suficiente, la destrucción es necesaria para fundar esa razón. Si bien la violencia no es la razón, sí la genera. No se trata, por ende, como se ha supuesto en las interpretaciones usuales de Locke, que la razón —la natural— tiene el primado sobre la fuerza. Ésta no es la formulación correcta de la tesis lockiana. En efecto, el autor lo que plantea es que la fuerza no engendra la razón. Pero de ahí no se puede inferir que Locke considera que la fuerza por sí sola, siempre es, de por sí, ilegítima, deslegítima la razón, o que toda ésta es anterior a la fuerza y que, por consiguiente, toda fuerza es ilegítima e irracional. Locke propone que la fuerza tiene el primado sobre la razón, nada más que ésta no origina, por sí misma, la legitimidad de sí. El acto de legitimidad es un agregado que debe hacerse a la fuerza, mas ésta, no solamente no está desvinculada de la legitimidad, o es posterior, sino que la posibilita. El acto de violencia, pese a que no es el origen de la razón, es el fundamento —en tanto condiciones de posibilidad— de ésta. La fuerza no engendra, en efecto, la razón; engendra el fundamento de la razón.

El acto de violencia originario, no expresa ni apela a ninguna razón. Sin embargo es necesario para establecer la razón natural. Locke propone, no obstante, que ese acto originario de violencia sea realizado en atención a principios o a una racionalidad: la defensa de la propiedad que, en tanto expresa el ser del hombre, será efectuado por el "consenso del pueblo". Pero esto será posterior al robo, la usurpación y la piratería.

Será preciso aclarar que el "consentimiento del pueblo", no significa necesariamente la mayoría. Puede darse el caso, en Locke, que un gran número participe en esa apropiación, pero aun así, será ilegítima en vista de que lo decisivo es que se respete el origen del trabajo individual de la propiedad; solo ésta es reconocida como la voz del pueblo y puede fundar consenso libre. Es la voz de Dios.

El título del agresor y el número de sus seguidores con que el agresor cuenta no alteran el carácter de la agresión, como no sea para agravarla (Locke, 1973: 135).

En definitiva, toda guerra, conquista, política y estructuración de lo humano, pasa por el reconocimiento de la propiedad de cada quien, lo cual es, obviamente, el reconocimiento de los propietarios. Quienes carecen de propiedad, también serán tratados, en virtud de la igualdad de trato de la ley, como propietarios, presentándose en tal igualdad, una discriminación y una intolerancia. El consentimiento no lo darán

...hasta que dispongan de leyes firmes a las que hayan dado su libre consentimiento de una manera directa o por medio de sus representantes; y también hasta que se les haya reconocido la propiedad ⁷ que les corresponde, es decir, que nadie podrá arrebatarles la mínima parte de lo que poseen sin que ellos otorguen su consentimiento (Locke, 1973: 146).

Resulta evidente que la intolerancia está vinculada en su origen al "reconocimiento" o "goce" de la propiedad. Solo después de este goce, de establecer tal relación con la propiedad, habiéndose acostumbrado a ella y, en esa medida, convertido en propietario, podrá aparecer el consentimiento. No antes. Si se elimina este límite que supone como sujeto el comerciante propietario, y por tanto, implica la eliminación de la propiedad individual, entonces la formulación lockiana cobra universalidad y fundamento de tal: "leyes surgidas de su consentimiento", de sus verdaderamente propias instituciones y no de las que origina la propiedad privada. Esta formulación lockiana es por entero rescatable, mas esto supone otro sujeto, un nuevo ser del ser humano más integral y plural que el propietario.

En lo referente a la llamada libertad de prensa y opinión, la tolerancia de la opinión, el padre del liberalismo propone la supresión y represión de toda manifestación contraria al orden de propiedad privada, la cual es la regla común que, siempre en Locke, preserva la sociedad civil, su fundamento.

Para concretarme al tema, afirmo: primero, que ninguna opinión contraria a la sociedad humana o a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil ha de ser tolerada por el magistrado (Locke, 1988: 54).

⁷ La traducción de Francisco Giménez García muestra lo determinante de la propiedad desde el goce: "hasta que se les permita disfrutar de sus propiedades", cfr. la versión del *Ensayo sobre el gobierno civil* de la editorial Espasa Calpe, Madrid: 1991, pág. 344.

El derecho de expresión del “libre pensamiento” tiene un claro límite o intolerancia, la defensa de la propiedad privada, puesto que sobre ésta descansa la sociedad civil. Como esta sociedad civil únicamente existe en función de instaurar y preservar la propiedad individual, es intolerante con todo aquello que la subvierta, lo cual incluye también la manifestación pública de tales pensamientos. La tolerancia a la expresión de las opiniones encuentra su límite: aquellas que son contrarias a la preservación de la sociedad civil, la cual a su vez, se sustenta y existe en función de la instauración y preservación de la propiedad individual. En conclusión, no se tolerará ninguna forma de existencia humana contraria a la instauración y preservación de la propiedad privada, y, para ello, no serán toleradas las expresiones contrarias a ésta. Las llamadas libertades públicas existen en función de la propiedad, a ella se deben.

2.3. La objetivación del Yo en Rousseau

El proceso de creación de la voluntad general y la democracia es el tema desarrollado aquí, a fin de articularlo al sujeto de la tolerancia. El proceso de configuración de la voluntad general, por su turno, está íntimamente relacionado con la objetivación o, en términos del autor, la enajenación que tiene lugar en el ámbito económico. Los criterios de legitimidad parten del individuo propietario libre, cuyos límites fundantes los imputa a la naturaleza de donde pretende extraerlos. Antes de legitimar el acto mediante el cual un pueblo se da un gobernante, primero es menester limitar

...el acto por el que un pueblo es un pueblo. Porque siendo necesariamente anterior este acto al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad (Rousseau, 1980: 21).

Este supuesto acto es la instauración de un convenio por unanimidad por primera y única vez en la historia. Ahí nace la asociación. Porque la ley de la mayoría, admite el autor, no proviene de la naturaleza⁸.

La ley de la pluralidad de los sufragios es en sí misma una institución de convención, y supone la unanimidad por lo menos una vez (Rousseau, 1980: 21).

⁸ Posiblemente está refutando a Locke, quien consideraba la ley de la mayoría como una ley natural.

La supuesta convención unánime adquiere fuerza de legitimidad por el motivo de que, además, brinda una base total y por completo universal: unánime. Todo la humanidad, considera este supuesto, en algún momento idílico convino en instaurar de una vez y para siempre la ley de la pluralidad. Y ya nada ni nadie puede contrariarla, ni siquiera la propia mayoría. Queda así eternizada la ley ya que nunca, excepto en la imaginación, será posible la unanimidad. Según esta consideración, por encima de la mayoría hay una ley anterior que establece la libertad para todos, en el sentido riguroso, absolutamente de todos, unánimemente. Otra intolerancia erigida para fundar la ley de la mayoría. Bien se percibe su carácter exterior: es una libertad para todos, mas no una libertad de todos. Subsiste de esta forma un límite infranqueable, que mientras decreta lo imposible, fundamenta y determina lo posible. Ésta es una intolerancia de carácter político.

El carácter exterior, sin embargo, queda oculto cuando lo imputa a la naturaleza. Será por medio de la "libertad común... consecuencia de la naturaleza del hombre" (Rousseau, 1975: 32), que el autor fundamenta el universalismo. Y afirmar que la libertad es lo común entre los seres humanos, en sentido estricto, es afirmar que no existe en realidad —histórica y socialmente— nada en común; por ello debe decretarse. Esta libertad, al decretarse fuera de la vida real de los seres humanos, crea límites ajenos (que enajenan) para fundar su universalización; límites requeridos objetivamente para fundarse a sí misma como libertad. Mas lo que aquí interesa no es advertir que se trata de una libertad restringida, sino llegar a reconocer en dichos límites el tipo de universalismo que pretenden legitimar; y de ahí, los contenidos concretos de la tolerancia. Por lo pronto, se puede agregar que tal libertad no contiene la tolerancia de expresión en los espacios públicos; reserva el poder de censura para los magistrados, a fin de corregir en la opinión pública, los criterios de los particulares.

La censura mantiene las costumbres impidiendo a las opiniones corromperse, conservando su rectitud mediante sabias aplicaciones, fijándolas a veces incluso cuando todavía son inciertas (Rousseau, 1980: 130).

Se observa que, desde la constitución del pacto primigenio, se abre el espacio de acción, de humanidad; fuente de donde emanan las leyes.

Su primera ley es velar por su propia conservación, sus primeros cuidados son aquellos que se debe a *sí mismo*, y tan pronto como está en edad de la razón, por ser él el *único juez* de los medios idóneos para conservarse, se convierte con ello en *su propio amo* (Rousseau, 1980: 11, énfasis agregado).

Tales son las características del sujeto solicitado por Rousseau. Se trata de un proceso de historización socio-natural u objetivación de un sujeto que automáticamente no surgirá a plenitud, desplegando toda su potencialidad por inercia social. No tendría sentido esperar a la "edad de la razón", si no se tratara del final de un proceso histórico —que incluye tanto la educación, como la violencia— consciente, o mejor aún, voluntario, por el cual al sujeto se le inculca con premeditación, la pretendida racionalidad. El contenido del "sí mismo", que permite entender expresiones como "su propio dueño", "su propia conservación", debe ser dilucidado con precisión, pues tal será el criterio erigido como "único juez" de legitimidad; en definitiva, identificar dicho sujeto, en cuyo bosquejo inicial quedó limitado por Rousseau a ser una individualidad, a partir de la cual se le declara igual y libre: universal. Entretanto, baste notar, primero, que tal sujeto cerrado en su ensimismamiento carece de horizonte de otredad: "sus primeros cuidados son lo que se debe a sí mismo" (juez y dueño de sí y ante sí) y, segundo, asume su ser, incluso consigo mismo, estableciendo una relación de propiedad con él: "ser su propio amo"⁹. Se reconoce a "sí mismo" solo como una cosa de la que tiene posesión: propiedad. En fin, guarda consigo mismo una relación de propiedad y de dominación, sometimiento. Es un tipo de intolerancia psicológica.

Esta libertad que se le confiere a toda la humanidad como condición en común, la concibe Rousseau como individualidad plena y total independencia, es decir, aislamiento humano total: soledad. Ya en el estado natural anticipa esta condición. Un estado en donde "el género humano...(vive)...diseminado" y en el cual no existe "ninguna necesidad en común" (Rousseau, 1972: 51) entre los seres humanos; en una incomunicación tal, que no han desarrollado ni siquiera el lenguaje. Un ser incapaz de prever y de trabajar, puesto que la naturaleza abundante le proveía de todo, carente de sentido de futuro, vive para el presente: ocioso e indolente sobre su ser. Este ser natural no tiene relaciones sociales o lo son sumamente débiles, esporádicas y contingentes; no se encuentra mediado por ninguna sociedad u otro ser humano, y ello lo hace fuerte y robusto (independiente) ya que, supone el autor, "el hombre es débil cuando es dependiente" (Rousseau, 1972: 60); es el ser humano original, puro, no basado en las "arenas movedizas" de las instituciones humanas, sino en sus fuerzas individuales: el hombre natural. Un rasgo fundamental de tal hombre es su condición de nómada; nunca está en un lugar fijo, siempre está cambiando: "aquellos hombres que habían errado por los bosques" (Rousseau, 1972: 81).

⁹ Algunos tradujeron como "su propio dueño", cfr. la edición de San José: EDUCA, 1987.

Estos rasgos cuadran plenamente con las características del comerciante. Un ser nómada, en vista de que su mayor ligamen es con las cosas que se trasmutan y viajan (mercancías), más que con otros seres humanos o con la tierra: cuanto mayor es su independencia de los otros, tanto más fuerte se hace él: comerciante; sin ninguna preocupación acerca del efecto de su acción presente sobre el futuro; en particular, la condición errante anticipa al capital financiero al que se le conoce en la actualidad como capital "golondrina", el cual contiene un sujeto fragmentado, carente o con una débil identidad. La única conciencia que posee es la conciencia de sus límites, de tales límites y carencias, de su libertad.

Por lo tanto, no es pues el entendimiento lo que entre los animales marca la distinción específica, sino su calidad de agente libre... y es principalmente en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma (Rousseau, 1972: 44).

La conciencia de tal libertad, en donde "muestra la espiritualidad de su alma", remite de modo indefectible al problema de los límites sobre los cuales se funda dicha libertad; en términos formulados posteriormente por Kant, la conciencia de sus propios límites. Aquí el autor se refiere a estos límites como leyes; y dado que "la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es la libertad" (Rousseau, 1980: 27), entonces, en tal límite halla su fundamento.

No se trata nada más de la conciencia general e indeterminada acerca de su propia libertad, sino en sentido estricto y concreto, la conciencia de la libertad específica que encuentra Rousseau; limitado a ser un individuo aislado, realiza el contenido de tal libertad fundada socio-históricamente.

...hay que distinguir bien la libertad natural que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que no puede fundarse sino sobre un título positivo (Rousseau, 1980: 27).

Con la pérdida de la libertad natural y su sustitución por la libertad civil, este hombre se hace "auténticamente dueño de sí" (*loc. cit.*). En ésta así llamada libertad (la libertad civil), se esconde otra intolerancia que alcanza la relación consigo mismo, quedando de esta manera disfrazada. Ser intolerante consigo mismo, es condición para hacerse tolerante. Al limitar la libertad natural, se puede crear la libertad civil; el límite a la libertad fundamenta la libertad. Como ya se analizó, el estado natural representaba el resto del ser humano que subsiste a su objetivación, la subjetividad. La renuncia a la libertad natural a cambio de la libertad civil,

implica una negación de sí mismo. En concreto, significa que solo como propietario puede admitirse y ser tolerante consigo mismo. Claramente, tal libertad contiene una negatividad mayúscula: es más lo negado que lo otorgado, incluso para los mismos propietarios; aunque los no propietarios llevan la peor parte: se les arrebató su propia libertad para no recibir nada a cambio.

El derecho de primer ocupante, aunque más real que el del más fuerte, no se convierte en derecho verdadero sino después del establecimiento de la propiedad. Todo hombre tiene naturalmente derecho a todo cuanto le es necesario; pero el acto positivo que le vuelve propietario de algún bien le excluye de todo lo demás. Determinada su parte, debe limitarse a ella, y no tiene ningún derecho más a la comunidad... En este derecho se respeta no tanto lo que es de otro como lo que no es de uno (Rousseau, 1980: 29).

Primeramente, es preciso notar la diferencia establecida entre "lo que es de otro" y "lo que no es de uno"; no son lo mismo. Es evidente que si no es del otro y tampoco es propio, se puede colegir sin dificultad que es de un tercero: el sujeto universal, Dios. No obstante, ya se nota que se trata, no de un sujeto universal, sino de un grupo tribal y sectario, en lucha constante y abierta por sus propios y primitivos intereses. Ahora se quiebra toda aspiración universal. Excluidos quienes queden fuera del contrato. "El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes" (Rousseau, 1980: 40).

Las bandas de ladrones y rufianes que adquirirían sus propiedades asaltando y merodeando en los caminos, actuaban en atención a sus intereses particulares como única perspectiva. Este grupo de malhechores con quienes Rousseau deslegitima por comparación a todo pueblo que no se dé un gobernante desde la voluntad general, fundada en el supuesto contrato primigenio, se convierte al "universalismo" manteniéndose, no obstante, como una banda de rufianes, esto es, sin dejar de luchar por sus mezquinos intereses, ahora "camuflados". Luego, esta tribu adquiere otro carácter: es un tipo de tribu distinta de aquellas que se reconocen como tales. Ésta, por el contrario, se presenta defendiendo los intereses de toda la humanidad, para lo cual pide renunciar al derecho de la fuerza, tanto grupal como individualmente; esto último deja en evidencia el carácter falso del supuesto individuo libre. La fuerza única —Estado moderno— transformada en derecho, tutela sus propios botines. Esta posesión por derecho la permite el monopolio obtenido con el uso de la violencia. Tal es la particularidad central de esta tribu. Logra universalizar su tribalismo, universalizando su capacidad de violencia, y así, convierte su pretensión particular en universal, pero de manera exterior o

abstracta, o sea, en atención a una universalización de sus propios intereses, no desde los verdaderos intereses universales: los intereses generales y comunes de toda la humanidad. Por ello, no contiene un universalismo sino más bien una universalización.

En parte, acierta Rousseau al considerar que la fuerza no extrae su legitimidad de sí misma, pues la obtiene de una instancia superior (justicia). Aunque por otra parte, la justicia consigue sostenerse a su vez, eso sí, en la fuerza. Al fin, quitando la mediación de la justicia, la fuerza se sostiene a sí misma, nada más que esta fuerza engendradora de derecho es superior a la fuerza que se aplica: acumulada históricamente, universalizada. Pequeños triunfos violentos —incluso militares— que han ido erigiendo un poder universal. La fuerza no origina derecho, en efecto, sin embargo esto únicamente es correcto en lo tocante a la fuerza particular y, en este sentido, políticamente derrotada, puesto que la violencia ejercida de modo histórico, es decir, establecida con permanencia, sobre los reales intereses de la humanidad en cada una de sus manifestaciones particulares (etnocidio), sostiene todo el derecho del mundo, y desde ahí, se legitima la violencia cotidiana que ejerce el Estado.

Fuera de esta legitimación y universalización de sus intereses particulares, la seguridad de los propietarios se alcanza gracias a una violencia que se acumula como violencia en desorden: a todos los individuos. Cuando concentran y administran toda la violencia que ponen al servicio de sus intereses particulares universalizados, e impuestos a toda la humanidad, funcionan como una banda de mafiosos que se reparten la ciudad para evitar que las luchas intestinas entre ellos, terminen por liquidarlos. Descubren que es mucho más lucrativo y, sobre todo seguro, para apoderarse del dinero de los caminantes, dejar de cometer asaltos y poner un banco. Son universales porque han hecho un reparto universal, pero entre ellos, entre los suyos, los iguales. Mas no por esto se han transformado en un sujeto universal. Continúan defendiendo sus intereses particulares, desde su disfraz o "camuflaje" que les permite, haciendo de la fuerza un derecho, legitimar esa violencia. Son, utilizando la distinción que realiza Rousseau entre "tribus rústicas" y "tribus urbanas" (cfr. Rousseau, 1980: 114), tribus de la ciudad, camufladas, si bien sin dejar de ser tribus.

No hay un antes de la propiedad en la historia de la civilización, del derecho y de la humanidad. La humanidad no propietaria, queda del todo excluida. Se advierte, por tanto, que la pretensión de universalismo es, de entrada, falsa: lo es en vista de que desde el punto de partida, implanta una visión emergida desde las necesidades de protección de un pequeño grupo de socios —otrota ladrones y ahora propietarios—, solo que, a diferencia de las bandas o sectas de rufianes primitivas, lo hace en nombre de toda la humanidad ya que la necesita como recurso (consumidores) y de

esta forma evita su autodestrucción. En consecuencia, recurre a la violencia legítima y la universaliza de modo abstracto, desde la unilateralización "propietario". Aquí no puede haber tolerancia legítima porque ello no contempla y, aunque pretenda —que no lo pretende—, no puede incluir a toda la humanidad bajo la determinación propietario¹⁰. Se trata de un universalismo "camuflado", tal como el propio Rousseau había previsto que podía suceder en el supuesto estado previo a la sociedad, el cual no es real pero que se presenta como universal a la conciencia; es una visión filosófico-antropológica, no una realidad social. Habrá que anotarle y corregirle a Rousseau: a lo largo de la historia, todo universalismo siempre será "camuflado", aunque no perpetuo. Pretender establecer el único universalismo verdadero, a partir de una consideración antropológico-filosófica, es construir un mundo represivo e intolerante.

Por otra parte, el ginebrino observa que la democracia, al igual que la libertad, contiene límites en cuyos espacios la sociedad se revierte y se niega, pues se trata de utopías; esto es, de estados humanamente imposibles, irrealizables.

Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente.
Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres (Rousseau, 1980: 73).

Se requiere de un límite, entonces, para hacer viable una aproximación humana a tal utopía. Para hacer venir el reino del otro mundo a éste, será imprescindible la represión (intolerancia): la ley. No obstante el reino logrado en este mundo, por ser una imitación, será siempre una deformación del ideal; en definitiva, "no existe la verdadera democracia" (Rousseau, 1980:112).

En la conciencia de la libertad civil y la democracia como realidad, hay, por consiguiente, un nivel ideológico que requiere el extrañamiento del Yo consigo mismo. La conciencia de la propia individualidad no se deriva de la "voluntad de todos" sino de la

¹⁰ Más recientemente, algunos han concluido que hasta ahora se logra saber que el sistema mundial no resistiría a todos los seres humanos, pues mucho antes de incluirlos colapsaría. Sin embargo, esto ya era evidente desde la génesis de la modernidad. En un contemporáneo de Rousseau, es posible observar que nunca existió una pretensión inclusiva. Adam Smith ya había advertido que cuando el mercado se refiere a demanda de consumo, se refiere a la demanda efectiva, o sea, la demanda de aquellos que pueden pagar; por otro lado, hay algunos seres humanos (el autor alude a ellos de manera indistinta con los términos "bulk" o "lowest class") que desde su nacimiento no son más que recursos: mano de obra asalariada sujeta a los vaivenes del mercado de gente (Smith lo llama de trabajo) en donde se determina si viven o no, vía nivel de los salarios pagados (cfr. Smith, 1976: 82).

“voluntad general” —revela con ello su carácter abstracto—, pero asumida como su verdadero Yo.

Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que la suma de voluntades particulares (Rousseau, 1980: 35).

Más allá de la “voluntad de todos” —los particulares—, el autor ubica la voluntad general en el ámbito de lo supra terreno: no compete a ninguno. Es una ley, que a partir del principio de totalidad es creación humana, aunque no representa a ningún particular. Cómo generar el bien común si ningún particular se encuentra en él. Pero sobre todo, cuál es su origen y fuente de la que emana.

Cuando se propone una ley en una asamblea del pueblo, lo que se le pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o la rechazan, sino si está conforme o no con la voluntad general (Rousseau, 1975, 134).

Todos pueden errar ante ella, individual y socialmente, puesto que no se están manifestando sobre su voluntad sino sobre la voluntad general que brota de la coincidencia mayoritaria de la pluralidad al determinar qué está conforme con la voluntad general, y no de la coincidencia de los intereses de todos o de la mayoría, o sea, emana de la coincidencia mayoritaria sobre lo que debe ser voluntad general; la consideración de la mayoría acerca del interés de la mayoría, no los intereses de la mayoría. Hay un problema de conciencia dominante que, en consecuencia, remite a la ideología.

...la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública; pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud (Rousseau, 1980: 35).

Al notar que la voluntad general no surge ni de los intereses particulares ni colectivos, se evidencia que su fuente es el sentido común —ideología, en términos de Gramsci— que está sobreterminando a todos. Y de nuevo, esta voluntad es infalible e indestructible: *vox populi, vox Dei*.

...la autoridad suprema no puede modificarse como tampoco enajenarse; limitarla es destruirla (Rousseau, 1980: 101).

Ahora no se puede limitar; tal límite es ilegítimo. Este pueblo (el de los asociados) tiene toda la tolerancia a su disposición. Esta autoridad se presenta como un límite a todo el universo humano, ya que equivaldría a desunir a los pequeños propietarios en grupos;

al ser indestructible se torna absolutamente intolerante. Tal es la voluntad general. Ni siquiera se refieren a la mayoría de los votos, pues la voluntad general bien puede significar una minoría.

Debe entenderse por esto que lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une (Rousseau, 1980: 38).

Aún más, un pueblo en su totalidad se puede equivocar, mas no así la voluntad general; nada de lo que suceda puede mostrar su equivocación en vista de que ya está vacunada contra todo error.

La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido... hay que obligar a unos a conformar sus voluntades con su razón; hay que enseñar al otro a conocer lo que quiere (Rousseau, 1980: 45).

Se trata de un bien común abstracto —no representa un bien real y concreto para nadie—, no de la comunidad de los bienes reales y concretos. Debe ser obligado como enseñado. Ahora puede retomarse el “consigno mismo” al cual se refirió Rousseau cuando le negó validez a ciertas instituciones. Este individuo es de cierta manera, exterior, sin embargo al estar inserto en el sentido común, está también en todos. Aparenta no representar a nadie ni particular ni socialmente; por eso, ante ella, todos deben sentirse y convertirse individuos. La voluntad general es un ser metafísico, espectral.

Este fantasma aparece para configurar la voluntad general. No es ninguno, no obstante es lo que todos creen que debe ser. Tal ser fantasmagórico se manifiesta al analizar las relaciones humanas que la fundan, las relaciones mercantiles, en su momento más consciente, es decir, el momento político y jurídico: el contrato. Y en primer término, los sujetos del contrato, los contratantes: de una parte están todos, de la otra, un fantasma. Efectivamente, una de las partes del contrato es incierta. La contraparte a todos, surgida del contrato, todavía no existe antes y hasta el momento del contrato. ¿Quién suscribe de la otra parte a todos? Los seres humanos concretos están pactando con un fantasma, porque aún no nace. No puede ser la voluntad general, puesto que ella recién surge después del pacto: es su producto ¹¹. Esta segunda parte interviniente no es anterior sino posterior al contrato.

¹¹ Dicha dificultad fue ya localizada —y denominada ‘desajuste’— por Althusser. “De hecho, su Contrato social ... (el de Rousseau)... no es un contrato sino el acto de constitución de la Segunda Parte Interviniente para un contrato posible, que ya no es entonces el contrato original” (Althusser, 1972: 76).

La llamada segunda parte interviniente es, justamente, el Contrato Social. Queda claro, por ende, el carácter fantasmagórico de la contraparte. Éste constituye una dificultad, irracionalidad o contradicción medular que emana del problema fundamental de la obra de Rousseau. Tal como él lo resume, el problema es hallar una forma de asociación

...por virtud de la cual cada uno, *uniéndose a todos*, no obedezca sino a *sí mismo* y quede tan libre como antes (Rousseau, 1975: 42, énfasis agregado).

El problema radica en una frase no muy tomada en consideración: "uniéndose a todos". El ser humano solo puede unirse a otros de manera concreta, esto es, orgánicamente, en un espacio muy reducido: a unos pocos, mas no a la totalidad. Esta totalidad nada más le es asequible de modo abstracto. Luego, conduce a concluir que todo universalismo es ineludiblemente abstracto. Por ello, la voluntad general constituye, de igual forma, una inevitable abstracción. Esto no ofrece mayor dificultad. No es apresurado considerar que tal es la razón por la cual Rousseau fija un tamaño pequeño para la sociedad. A tal grado le preocupa esta dimensión reducida, que pretende limitarla de manera muy precisa: calculó hasta dar con una fórmula matemática mediante la cual establecer una razón o relación entre la extensión del territorio y la cantidad de población y el Estado. Buscó ejemplos y encontró a Ginebra y Córcega.

Cuanto más se extiende el vínculo social, más se relaja, y en general un Estado pequeño es proporcionalmente más fuerte que uno grande (Rousseau, 1980: 52).

Ya en el capítulo primero del tercer libro, desarrolla su fórmula matemática. Bien sabe Rousseau que no le faltaran quienes quieran "ridiculizar este sistema" (Rousseau, 1980: 65), quizá por esto, advierte que se trata de un apartado que "debe ser leído despacio".

Entonces, por permanecer siempre uno el súbdito, la relación del soberano aumenta en razón del número de los ciudadanos. De donde se sigue que cuanto más se agranda el Estado, más disminuye la libertad. Cuando digo que la relación aumenta, entiendo que se aleja de la igualdad. Cuanto mayor es la relación en la acepción de los geómetras, menos relación hay en la acepción común; en la primera, la relación considerada según la cantidad se mide por el exponente, y en la otra, considerada según la identidad, se estima por la similitud (Rousseau, 1980: 63).

A mayor tamaño del Estado, menor libertad. En condiciones de igualdad, la participación y el poder se reducen al crecer la

cantidad de habitantes ¹². Y con ello disminuye la libertad, no tanto porque decrece su participación, como porque las necesidades represivas del Estado se incrementan.

Ahora bien, cuanto menos relación tengan las voluntades con la voluntad general, es decir, las costumbres con las leyes, más debe aumentar la fuerza represiva. Por tanto, para ser bueno, el gobierno debe ser relativamente más fuerte a medida que el pueblo es más numeroso (Rousseau, 1980: 64).

Es evidente que el autor nunca consideró la posibilidad de que el desarrollo tecnológico pudiera solventar tal dificultad, toda vez que nunca confió mucho en el desarrollo de "las ciencias y las artes"; además, y esto es lo relevante, se trata de una relación humana directa en la que cada quien se encontrará a "sí mismo". Para ello, paradójicamente, no debe existir ningún interés particular que silencie la voluntad general; es preciso extirpar toda mediación en las relaciones humanas que no sean las establecidas por la voz de la voluntad general, lo que significa, por su turno, extirpar los intereses particulares y sustituirlos por los que determine la voluntad general, pero sustituirlos ahí mismo en donde se extirparon los intereses particulares; sustituirlos para llenar el espacio de los intereses particulares, ya vaciado de su contenido propio: en su conciencia. Rousseau supone que ello se logrará cuando cada quien se comporte y se constituya en un ser igual a todos, universalmente. La dificultad mayor comienza cuando se intenta ver de qué clase de universalismo o abstracción se trata; o sea, iguales a quien. Y ahora el sujeto puede tomar cuerpo; perder su carácter enrarecido: encarnarse.

Tal sujeto trascendental a todos los particulares, y al mismo tiempo constitutivo de todos, universal, ahora se muestra como el conjunto de instituciones instituidas históricamente, las cuales se le imponen a los seres humanos con independencia de su voluntad, como una voluntad con vida propia, ajena: la voluntad general. Su conciencia es el sentido común imperante: la ideología dominante. Esto es plenamente percibido por Rousseau.

A estas tres clases de leyes, se une una cuarta, *la más importante de todas*; que no se graba ni sobre el mármol ni sobre el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado; que adquiere todos los días nuevas fuerzas; que cuando las demás leyes envejecen o se extinguen las

¹² Para un análisis más detallado, que considera el desarrollo conceptual de las matemáticas y su lenguaje en el siglo XVIII, cfr. Françon, Marcel (1972). "El lenguaje matemático de Jean Jacques Rousseau" en *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires, págs. 133-140.

reanima o las suple, conserva un pueblo en el *espíritu de su institución* y sustituye insensiblemente *la fuerza del hábito* por la de la autoridad. Hablo de las costumbres, de los usos, y sobre todo de la opinión... las costumbres, más lentas en nacer, forman en última instancia la inquebrantable clave (Rousseau, 1980: 60, énfasis agregado).

El sujeto que, de forma lenta y firme, se ha construido históricamente en el espíritu de su institucionalidad, constituye la encarnación fantasmal al aparecer como autoridad; la costumbre es la "inquebrantable clave"; y junto con ella, la opinión, valga decir, el sentido común, su ideología. Elimina la autoridad y la reemplaza por la "fuerza del hábito", expresión que el autor sustituye por la "fuerza de las cosas", y que al erigirla como fuerza rectora y determinante, lo hace, en apariencia, sin detrimento de la libertad. La expresión "la fuerza de las cosas" posee la particularidad de ocultar a la conciencia, el deterioro de la libertad que ella implica. No se la piensa como negación a la libertad o determinación. No resulta inmediato advertir la dominación que contiene.

Desde el horizonte determinado por la "fuerza de las cosas", la acción humana se reduce a mezclar; la acción humana queda limitada a la combinación de las fuerzas ya existentes, las cuales se han presentado como las únicas posibles toda vez que éstas no aparecen como fuerzas creadas por el ser humano.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino sólo unir y dirigir aquellas que ya existen, no han tenido para conservarse otro medio que formar por agregación una suma de fuerzas que puedan superar la resistencia, ponerlas en juego mediante un sólo móvil y hacerlas obrar a coro (Rousseau, 1980: 21).

Si acaso, reconfigurar el conjunto de instituciones ya establecidas ("aquellas que ya existen"), articularlas y activarlas con un solo motivo: ponerlas en acción para construir el Estado-nación. Por ello, el gran problema que Rousseau aspira a resolver en *El contrato social*, no parte del sujeto libre, sino de la objetivación del sujeto. No es general, sino muy específico. Liberar jurídicamente las instituciones ya existentes para que, adquiriendo todo su poder político, se desplieguen en su potencialidad económica. Liberar su fuerza social e histórica.

Si el Estado o la Ciudad no es más que una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, necesita una *fuerza universal y compulsiva* para mover y disponer cada parte de la forma más conveniente al todo (Rousseau, 1980: 36, énfasis agregado).

Se trata de un sujeto que se manifiesta ya gestado históricamente, si bien aún atado políticamente para desplegar su potencialidad social; su universalidad está oprimida. Tal "fuerza universal" es capaz de mover toda la humanidad, en su dinámica "compulsiva".

La expresión recurrente del autor, la cual revela la institucionalidad establecida y el automatismo de la historia predominante como su fuente, es "la fuerza de las cosas". Hasta el legislador debe adoptar principios originados en la "naturaleza de las cosas". Ahora queda evidenciado de igual modo, lo que designa Rousseau por naturaleza: el ordenamiento institucional históricamente fundado, que tiene como eje central el sistema de apropiación específico: la propiedad mercantil. Ella determina todos los contratos particulares, por encima de los cuales se encuentra. Y en general, determina todo lo humano por encima de su voluntad.

Lo que es bueno y conforme al orden lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas (Rousseau, 1980: 42)

Al no contrariar el orden establecido por "la naturaleza de las cosas", el poder político de todos los grupos e individuos queda anulado (carecen del derecho a la fuerza); su acción se dirige al ámbito económico dominado por las relaciones mercantiles. Como ahí, con algunas medidas de moderación, priva la competencia (*omnia bellum*) individual del pequeño burgués, regresa al ámbito político como individuo: ciudadano, un voto, una voluntad de adueñarse de sí, lo cual traduce como la obtención de la libertad.

No obstante, para reforzar la naturaleza y asegurarse de que no falle la lucha por la tal libertad, se recurre al derecho de guerra, incluso en contra de aquellos que no quieren aceptar el contrato que se supone los hará libres. Esta violencia es plenamente legitimada puesto que descansa en la libertad que funda dicho contrato. Esto debe observarse con cuidado: es legítima tal violencia, no porque libera, sino porque el supuesto del que se parte es ya un individuo declarado libre por naturaleza.

A fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, *el único que puede dar fuerza a los demás*, de que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que *se le forzará a ser libre*; condición que constituye el artificio que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y la única que hace legítimos los compromisos civiles, que sin eso serían absurdos y tiránicos y estarían sometidos a los abusos más enormes (Rousseau, 1980: 26, énfasis agregado).

Para construir el individuo y obtener la libertad de ese individuo, es forzoso emplear la fuerza en contra de los seres humanos que no deseen renunciar a la dependencia personal y social (tribu originaria). Sin la fuerza todo sería en vano. Tal individuo forzado es condición del juego político y los compromisos civiles. Y en calidad de individuo es posible ingresar a la política: un voto sobre la configuración económica ya establecida. Recuérdese que en Rousseau no existe la representación. De esta forma la política pública deviene en administración. Mientras la política real sigue en manos del Estado, el cual concentra la violencia ya que no admite la enemistad personal.

Los seres humanos “no son enemigos por naturaleza” (Rousseau, 1996: 14) pues, en tal condición, mantienen entre sí conexiones esporádicas e inconstantes que les impiden mantener cualquier relación, sea ésta de paz o de guerra. Son sencillamente, relaciones “humanas” —lo que para Rousseau significan relaciones particulares, individuales— no objetivadas, no mediadas por ninguna objetivación social: las esporádicas y contingentes relaciones del “hombre natural”; ni advertidas, ni planeadas, ni necesarias; caóticas, caprichosas, azarosas, arbitrarias, y en definitiva, en el sentido más absoluto del término, libres. Sin embargo el autor aquí solo imagina este estado desde otra necesidad social, no desde la total carencia de necesidades sociales; desplazándose a una nueva objetivación, lo operacionaliza de manera ineludible, social e históricamente. De aquí que el autor nada más reconoce la sociedad cuando surge de los acuerdos, es decir, de las voluntades conscientes: contratos. La espontaneidad o inconsciencia (involuntariedad) está fuera de lo social, en vista de que el ser humano es voluntad. Supuesto por entero incorrecto toda vez que la sociedad ha existido al margen de la voluntad o la conciencia humana; no empieza a existir desde el momento en que el ser humano toma conciencia de ella, sino que en ese momento advierte, por un lado, que él mismo es dentro de la sociedad, y por otro, que la sociedad existe en él mismo desde hace ya tiempo: se percibe como sujeto de su historia. No obstante, en el ámbito político, Rousseau únicamente observa la objetivación humana; el ser humano como objeto.

La guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la que los particulares son enemigos sólo accidentalmente, y no como hombres, ni siquiera como ciudadanos, sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores (Rousseau, 1980: 18).

Además de dejar claro que algunos seres humanos, en virtud de sus funciones en un aparato creado con seres humanos (ejército) son excluidos de la patria, para ser solamente sirvientes, objetos,

instrumentos considerados como aparato neutro y objetivo: institución objetivada, queda claro además que, en tal condición de soldados, pueden, sin embargo, ser liquidados, mas no como seres humanos sino como su objetivación "soldado", pues ahí cobra el carácter específico de "enemigo". Por ello, puede declarar que la vida humana es inviolable, aunque se puedan matar personas, gente, porque no la liquida en tanto gente, sino en tanto institución portada, en este caso, ejército enemigo. Por tanto, a diferencia de Hobbes, Rousseau debe concluir que las guerras provienen de las instituciones y no de la naturaleza¹³.

Es la *relación entre las cosas* y no entre los hombres la que constituye la guerra, y como el estado de guerra no puede surgir de las simples relaciones personales sino, únicamente, de las *relaciones reales*, la guerra privada o de un hombre contra otro no puede existir ni en el estado de naturaleza, donde no hay propiedad constante, ni en el estado social, donde todo está bajo la autoridad de las leyes (Rousseau, 1996: 14, énfasis agregado).

En consecuencia, la propiedad es la causante de las guerras; no emerge de las relaciones entre los seres humanos, o entre los seres humanos y la naturaleza, sino, en términos del autor, de "la relación entre las cosas": institución de la propiedad. No hay personas en el estado civil, y no hay propiedad en el estado natural; en rigor, ninguna institución. Y como la institución propiedad es causante de la guerra, no puede haberla en el estado natural, aunque sí en el estado civil en donde sí existe propiedad. Pero en tal estado no hay personas sino instituciones. La guerra es, por ende, un enfrentamiento institucional, de sistemas de propiedad (lucha de clases en términos no rousseauianos). El autor concluye que son las instituciones quienes se enfrentan a muerte, no los seres humanos. No puede concluir que son las clases o los grupos sociales, por la razón de que no los admite a fin de pensar al ser humano solo como individuo libre, lo que en Rousseau significa aislado, sin relaciones sociales, sin otros, quienes aparecen agregados después, accidental y exteriormente. El ser humano abandona tal estado natural, siempre en Rousseau, porque la naturaleza pierde su abundancia y sobreviene la escasez que lo obliga a trabajar y prever su existencia.

La parte que subsiste a la objetivación no se muere, sino que la sobrepasa y sobrevive negada o aplastada. Ésta es la parte subjetiva del sujeto que el autor llama Estado Natural. Es el residuo que siempre se escapa a toda objetivación. Puede advertirse que se

¹³ Esto evidencia que el estado natural de Rousseau constituye un estado de abundancia, mientras el de Hobbes, es de escasez.

trata de nuevo de un criterio heurístico que no puede ser real. De igual manera, como no se puede matar el alma sin matar el cuerpo, al fin siempre se justifica matar al ser humano concreto en la persecución de su abstracción que se intenta reprimir. En esa lucha, las instituciones deben segar la vida de los seres humanos puesto que es en ellos en donde cobran vida las instituciones; ellos son quienes, al recrearlas, les conceden vida. Tales instituciones son como Drácula, que nada más viven de la sangre humana. Sucede igual que en una obra de teatro; el personaje solamente cobra vida gracias a la recreación que de él hace el actor, fuera del actor y su trabajo no hay personaje, ya que él es actuación: pura representación. Tratar de matar un personaje que un actor encarna en la obra teatral ya escrita y en escena, sin que el actor no simule al menos morir, es imposible; el cambio del desenlace, solo es posible matando al actor si no se quiere destruir el libreto o detener la obra. O, en términos de Rousseau, cambiar la "fuerza compulsiva de las cosas".

La única forma de evitar esta muerte total es aceptar la muerte espiritual; aceptar la muerte del alma para que sobreviva la corporeidad: enajenarse. Esto es, aceptar el desenlace de la obra, no cambiarlo, y en el caso del soldado, rendirse; no resistir a las "fuerzas de las cosas". Tal posibilidad está abierta.

A veces se puede matar al Estado sin matar a uno solo de sus miembros (Rousseau, 1980: 19).

No se tiene derecho sobre esta vida socialmente indeterminada (natural, en estado de naturaleza) de cada ser humano; es decir, sin ninguna determinación, como "simples hombres", la privación de la vida es homicidio, delito. De una manera u otra, quedan asesinadas las instituciones que en ellos hay: sometidos o aniquilados, no hay otra; civilizaciones destruidas siempre, pueblos conquistados a veces, ya que cuando resisten, serán destruidos con toda su civilización, corpórea y espiritualmente.

Por ser el objetivo de la guerra la destrucción del Estado enemigo, se tiene derecho a matar a los defensores mientras tienen las armas en la manos; pero tan pronto como las deponen y se rinden, al dejar de ser enemigos o instrumentos del enemigo, vuelven a ser *simplemente hombres* y ya no se tiene derecho sobre su vida (Rousseau, 1980: 19, énfasis agregado).

La muerte no está para fundar la esclavitud sino la libertad, puesto que la muerte del otro no se dirige a su cuerpo sino a su alma, si bien en el intento de liquidar el alma del otro, éste perderá asimismo su cuerpo. Esto significa que el asesinato es legítimo únicamente bajo condiciones específicas: cuando apela a una universalidad desde la cual se pueda juzgar a su vez al asesinato

mismo. El autor niega que al vencedor le asista algún "derecho de masacrar a los pueblos vencidos", pues el derecho de masacrar o aniquilar le asiste nada más en tanto este pueblo resista y todavía no se asuma como derrotado y continúe luchando. En vista de que no hay aún derrotado, priva el estado de guerra, y por ende, no hay derecho.

Pero como la libertad que funda tal violencia es la emanada del contrato, todo rebelde al atacar este derecho social se torna en traidor a su patria, y cesa de ser miembro de la sociedad. Aquí la individualidad real, el individuo libre que no se somete al contrato, es aplastada por completo, reprimida hasta la muerte. Con el individuo real, el Estado es enteramente intolerante. Aquí, su condición de "simple hombre" no es reconocida; su vida la sostiene el pacto.

Entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya, es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace morir al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo... ya no es miembro del Estado... debe ser suprimido mediante el exilio como infractor del pacto, o mediante la muerte como enemigo público; porque un enemigo semejante *no es una persona moral, es un hombre*, y es entonces cuando el derecho de guerra es matar al vencido (Rousseau, 1980: 41, énfasis agregado).

Por consiguiente, no es tanto que Rousseau niegue el derecho a matar a un ser humano (violencia). Lo que niega es la arbitrariedad en la liquidación; que no se realice en atención a norma alguna, o ley superior a los seres humanos desde la cual se pueda juzgar su legitimidad; en definitiva, que no sea una muerte universal, pues solo éstas son legítimas. El homicidio legítimo no es una muerte natural, es decir, no es propia del estado de naturaleza, sino del estado civil. No obstante, a quien no ingrese al estado civil se le puede matar de modo legítimo. No la realizan particulares, sino instituciones: cuerpos políticos. No serán, por tanto, delitos o crímenes, sino actos de justicia. Los motivos arbitrarios, esto es, particulares y concretos (absolutamente personales), sí son valorados como crímenes: las únicas muertes que se presentarían en un estado en el que las determinaciones sociales han sido erradicadas: un primitivo estado natural, individual, pero ahora realizado colectivamente, socialmente.

Así, el sujeto para el cual el contrato se convierte en una necesidad que fundamenta a sí mismo, es claramente el comerciante que deviene al ámbito político como ciudadano. Todas las demás objetivaciones humanas las puede advertir, mas solo como metáfora del mercado. Éste constituye el prisma a través del cual percibe y organiza el resto del mundo. Luego, no tolera otro tipo de relación humana que no sean las de intercambio o compra venta, fuera del

cual todo lo puede tolerar, hasta la propia destrucción. Por ello, toda relación humana acaba siempre enajenada: es la única forma de hacerla merecedora del contrato y, en consecuencia, objeto de derecho. De manera más precisa, como se anotó, el pequeño burgués.

Por otra parte, sin embargo, necesita y requiere de un espacio de tolerancia en donde puedan moverse tales mercancías: el mercado. Ahora puede concluirse, parafraseando la sentencia que establece en el ámbito religioso: dentro de él hay tolerancia pero, fuera del mercado no hay salvación. Para quienes estén fuera del mercado, represión abierta, violencia total.

En Génova, en las fachadas de las prisiones y sobre los grilletes de los presidiarios se lee la palabra *Libertas*. Esta aplicación de la divisa es bella y justa. En efecto, sólo los malhechores de todos los Estados son lo que le impiden al ciudadano ser libre. En un país en donde toda esta gente estaría en galeras se disfrutaría de la más perfecta libertad (Rousseau, 1980: 109 nota).

La condición de la libertad de todos, es su límite: excluir a los malhechores (quienes adquieren propiedad de un modo no admitido: ladrones). Dicho con mayor precisión, la condición de la libertad de quienes hacen bien (su límite) es la exclusión e intolerancia de quienes hacen mal (malhechores). Los grilletes en ellos, son los que fundan la libertad perfecta, y de ahí, la tolerancia total. Estas supuestas libertad perfecta y tolerancia total, contienen como su condición esas cadenas que, mientras oprimen a unos, liberan a otros. Tal intolerancia fundamenta la tolerancia. No existe paradoja porque se trata de distintos seres humanos; la igualdad ha desaparecido. Resulta evidente que hay un enfrentamiento de clases: encadenar a unos libera a otros. Tolerar a unos implica, por ende, no tolerar a otros. Aún más, no tolerar a unos es la condición que posibilita (fundamenta) tolerar a los otros. La intolerancia, no obstante, se oculta cuando a dicho espacio se le presenta como regido por "la fuerza de las cosas" y como una simple paradoja. Sin embargo, al advertir de manera concreta la diferenciación social existente en la humanidad, la paradoja de la tolerancia se disuelve. Esta intolerancia a unos (esclavos), es el fundamento de la tolerancia de otros (amos). Solamente generalizando tanto a los unos como los otros (amos y esclavos) bajo la abstracción "hombres", reaparece la paradoja: intolerancia con los intolerantes.

...donde cesan el vigor de las leyes y la autoridad de sus defensores no puede haber ni seguridad ni libertad para nadie (Rousseau, 1980: 187).

La esclavitud fundamenta la libertad de todos. Aquí resurge la noción rousseauiana de la ley (grillete) que libera; la justicia

divina. La institucionalidad perfecta en la que el ser humano debe consagrar su vida. Para ello se establece una disposición directa e inmediata de los medios a los fines, en la cual la vida humana deviene un simple medio enteramente sacrificable.

Quien quiere el fin quiere también los medios, y estos medios son inseparables de algunos riesgos, de algunas pérdidas incluso. Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe darla también por ellos cuando hace falta (Rousseau, 1980: 40).

Aquí, el supuesto individuo se muestra como una simple pieza de un engranaje superior al cual debe idolatrar hasta la muerte; debe estar anuente a ofrendarle su vida al Estado. Es preciso observar que Rousseau argumenta con una de las falacias ambiguas: el equívoco ¹⁴, tomando el término vida en dos sentidos: en el primero, se refiere a las condiciones productoras y reproductoras de la existencia humana, y en el segundo, a la existencia particular de cada persona; el primero es sudor y el segundo sangre. El cuidado observado para detectar los vocablos equívocos, al defender la naturalidad de la reciprocidad, del dar y recibir (relaciones mercantiles), no es observado al considerar la vida humana. Esta falacia, sin embargo, le permite asentar la intolerancia para quienes no quieran sacrificar su vida en el altar del Estado.

2.4. Violencia, instrumento de la tolerancia en Hume

La concepción antropológica y social de Hume, a diferencia de sus contemporáneos, no remite de forma simplista a un estado natural a partir del cual emerge un supuesto contrato; parte más bien de un estado social o histórico. La humanidad evidencia en ese proceso histórico, el rasgo específico y central de su ser: la contranatural desproporcionalidad entre sus necesidades naturales y los medios que posee para satisfacerlas. Su carencia o flaqueza, proviene de su naturaleza desprovista; abandonado por ella, el ser humano se ve obligado a subsistir por sus propios medios.

Sólo en el hombre se observa esta *contranatural* conjunción de flaqueza y necesidad. No sólo el alimento que se necesita para su sustento huye de su alcance, o por lo menos *requiere de su trabajo para ser producido*, sino que debe poseer ropas y morada para defenderse contra los perjuicios del tiempo; pues, si lo consideramos sólo en sí mismo, *no está provisto* ni de armas, ni de

¹⁴ Cfr. Copi, 1980: 104.

fuerza, ni de otras *destrezas naturales* que, en alguna medida, sean proporcionados ¹⁵ a tantas necesidades (Hume, 1986: 55, énfasis agregados).

El autor insiste en este carácter incompleto y carente del ser humano, desprotegido por la naturaleza para atenderse.

De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de que la naturaleza le haya provisto y los limitados medios que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades (Hume, 1984: 709).

Por esto, la desproporcionalidad entre las necesidades que el ser humano padece y los medios naturales que posee para suplirlas, constituye el origen de su autoproducción vital por sus propios medios: el trabajo. No presenta, no obstante, al ser humano como un ser histórico. De esta manera, él se presenta como un ser acabado cuya producción de los medios de subsistencia no le afecta su mismo ser. Como se advierte, este presupuesto es del todo dogmático: inmutable interioridad humana producida exteriormente al propio ser humano, y contradice el sentido de la propuesta de Hume. Con tal supuesto, observa la resolución a aquella carencia y defecto tan solo como el producto de una especie de convenio adoptado no necesariamente de modo deliberado, desde el cual se determina la constitución de la sociedad. Así, la constitución de la sociedad ya civilizada, a pesar de su carácter vital, resulta contingente al "ser humano".

Sólo mediante la sociedad es capaz de remediar sus defectos... Mediante la sociedad, todas sus flaquezas se compensan... Mediante la conjunción de fuerzas nuestro poder aumenta; mediante la división de las ocupaciones se incrementa nuestra capacidad; y gracias a la ayuda mutua quedamos menos expuestos al azar y los accidentes (Hume, 1984: 709).

Hume insiste en el carácter social del ser humano, pero ahora para revelar el carácter ficticio del estado de naturaleza propuesto por sus contemporáneos.

...a los hombres les es absolutamente imposible permanecer durante un período de tiempo considerable en esa salvaje condición presocial, sino que ya su *primer estado y situación debe con*

¹⁵ Un término más apropiado debe ser 'proporcionales', o bien eliminar los vocablos 'que... sean'.

justicia considerarse como social. Esto no impide, sin embargo, que si los filósofos así lo desean, puedan extender su razonamiento hasta un presupuesto *estado de naturaleza*, siempre que reconozcan que se trata de una *ficción filosófica* que ni tuvo ni podrá tener nunca realidad (Hume, 1984: 719, énfasis agregados).

La condición social se sostiene en el impulso primario del ser humano que le obliga a nacer y preservarse en sociedad: el apetito natural de los sexos. A partir del supuesto ingreso a la sociedad, que no es más que un criterio heurístico —“mera ficción no muy distinta de la de la *edad dorada* inventada por los poetas” (Hume, 1984: 719)—, el ser humano inicia su dimensión moral y la instauración de la justicia. Estas dimensiones nacen de la satisfacción de las necesidades descubiertas por la naturaleza; satisfacción ahora posibilitada y lograda por la sociedad. Por eso, la ficción filosófica de la edad dorada (estado de naturaleza) tiene sentido.

No cabe duda de que hay que considerar todo esto como vana fábula, pero merece, sin embargo, nuestra atención, porque no hay nada que pueda mostrar de modo más evidente el origen de las virtudes que son objeto de la presente investigación (Hume, 1984: 720).

Una vez en sociedad, de acuerdo con Hume, los seres humanos instituyen entre ellos la autoridad que protegerá ese orden social; mas no la del “estado natural” que pregonan sus contemporáneos, sino la autoridad superior realizada e implantada históricamente. La fuerza de lo consuetudinario en el alcance de la perfección confiere la legitimidad a toda autoridad y gobierno. Lo establecido se convierte en legítimo.

Un gobierno establecido posee una ventaja infinita precisamente por el hecho de estar establecido, pues al grueso de la humanidad no lo gobierna la razón, sino la autoridad, y nunca atribuye autoridad a nada que no traiga la recomendación de la antigüedad (Hume, 1984: 197).

Consecuentemente, toda autoridad es legítima por el mero hecho de serlo. No toma partido, en principio, entre las dos tesis para explicar el fundamento o la legitimidad de la ley y la autoridad: la que remonta los orígenes a la Divinidad y la que lo supone fundado en un contrato original. Hume sustenta una tercera posición: admite que la autoridad es en su origen convencional —producto de un artificio entre iguales—, pero tal autoridad se va perfeccionando hasta encontrar en su plena madurez, las leyes divinas reveladas en su establecimiento mismo. Es evidente que la fuerza posee un papel central en la instauración de la legitimidad.

Ni contractual, ni natural, sino consuetudinario. Cada autoridad se legitima a sí misma sencillamente por serlo.

Toda propuesta de otro orden social que requiera de otra autoridad, en vista de que se opone al orden vigente, es ilegítima porque cuestiona a la autoridad legítima: la autoridad establecida. Todo proyecto social, de cualquier índole, incluso aquel que recurre a la restitución del ficticio estado natural, o de cualquier otra utopía, queda deslegitimado.

Todos los planes de gobierno que suponen una gran reforma de los modos de vida de la humanidad son, francamente, imaginarios. De esta naturaleza son *La República* de Platón y la *Utopía* de Tomás Moro. La Oceana es el único modelo valioso de una sociedad política que se haya ofrecido al público (Hume, 1986: 198).

Al descansar la legitimidad sobre lo establecido, el autor fija una segunda intolerancia, la intolerancia política: no se admite ningún cuestionamiento al poder establecido por la razón de que si se legitima una vez el poder, ya no se puede deslegitimar cualquiera otra rebelión. Tampoco tolera las utopías alternativas.

No se trata aquí, según Hume, de sentar los criterios de legitimidad del poder, sino de deslegitimar absolutamente toda subversión. Como se verá en la sección siguiente, se trata de una tesis cercana a la de Martín Lutero: toda autoridad es legítima pues es querida por Dios al permitirla.

Por lo pronto, resta insistir en el origen de la obediencia, de la cual dependerá la seguridad del orden implantado, no solamente en tanto tutela la propiedad vigente, sino en tanto permitirá el comercio. Respeto a lo establecido; no a los experimentos. Una vez que los seres humanos, advierte Hume, ingresan por necesidad a la sociedad, la obediencia y su contraparte, la autoridad, se convierte en un valor central sobre el que descansará la vida social.

En pocas palabras, la obediencia es un nuevo deber que ha de inventarse para dar apoyo al de la justicia (Hume, 1986: 68).

Con ello, Hume acaba por legitimar el uso de la violencia —que puede contravenir el consentimiento— que ejerce el poder establecido y funda la convención del respeto a las propiedades, y deslegitima la violencia de los súbditos para exigir de ellos simplemente obediencia.

La misma conclusión concerniente al origen de las promesas podemos inferirla partiendo de la *fuerza*, que se supone invalida todo contrato y nos libera de toda obligación (Hume, 1984: 759).

Porque la fuerza que funda la convención es, no la invalidación de la convención, sino, por el contrario, su fundamento. La fuerza no es ni lícita ni ilícita, ya que es posterior a la fijación de los criterios de discernimiento moral. Hume únicamente reconoce como violencia ilegítima la transferencia no institucional de los bienes externos (posesiones): robo. Solo esta clase de bienes "se ve expuesta a la violencia de los otros" (Hume, 1984: 712). Los otros bienes —el cuerpo y la interioridad— no pueden ser violentados puesto que ningún otro puede tomarlos y usufructuarlos (hacerlos de su propiedad). Se infiere que para tal conceptualización, el asesinato y la destrucción psicológica no constituyen violencia ilegítima.

Aunque Hume admite que se ha producido una violencia originaria, la intolerancia necesaria, no juzga tal acto pues el convenio que origina los criterios de justicia, no existe aún. Aquí debe considerarse la creación del convenio o la promesa como el origen de la sociedad, y de ahí, el origen de la justicia que tutela el Estado.

Tal principio demuestra que las promesas no tienen ninguna obligación natural y que son meros mecanismos artificiales inventados para la conveniencia y provecho de la sociedad. Si consideramos correctamente el asunto, la fuerza no difiere esencialmente de cualquier otro motivo de esperanza o miedo que pueda inducirnos a comprometernos con nuestra palabra y hacer que nos sometamos a alguna obligación (Hume, 1984: 759).

Para no dejar lugar a dudas, el autor argumenta su tesis, al igual que sus contemporáneos, con el pillaje y el asalto. Es la misma lógica, racionalidad o espiritualidad.

Si un hombre herido de gravedad promete una fuerte suma de dinero a un cirujano para que le cure, estará ciertamente obligado a cumplir su promesa, a pesar de que si comparamos este caso con otro en que alguien promete una suma de dinero a un bandido, veremos que no hay tanta diferencia entre ellos como para producir una diferencia tan grande en nuestros sentimientos morales, a menos que estos sentimientos estén enteramente edificados sobre el interés y la conciencia pública (Hume, 1984: 759).

La norma de los bandidos y los pillos aparece como fundamento de la autoridad y del poder legítimos. Tal convenio entre pillos, se produce para detener el pillaje que se ha vuelto contra los propios ladrones y así fundar, sobre dicha convención, la autoridad que consienta el incremento de la propiedad ya instituida, mediante una acción legitimada como práctica elevada a cuestión de Estado:

el comercio. Hume sabe que es la primera vez en la historia que el comercio se eleva a un asunto público.

Todo poder instalado protege un orden específico. Una vez que los seres humanos entran en sociedad para atenerse a cualquier orden de hecho, implantan normas morales y leyes de justicia de acatamiento obligatorio propias de la sociedad particular fundada, detrás de las cuales actúa la violencia organizada en el Estado como instrumento coercitivo. En el caso de Hume, este orden emerge de la estabilidad de la propiedad. Por ello, la violencia se justifica y legitima desde la condición particular de la moral humana: el bien y su estructura de los bienes.

Como los bienes internos (cuerpo e interioridad) no pueden ser objetos de violencia —objetos de sustracción: robo—, el peligro existe con los objetos externos (propiedades) que por su escasez —la mayoría carecen de ellos—, su conservación se torna difícil, inestable; la preservación de la propiedad es muy delicada por lo fácil que sería hacerla cambiar de dueño (robo) y debido a que la mayoría no la tiene y la necesita. De aquí resulta justificada la violencia del Estado, esto es, necesaria para la justicia entendida como detención del pillaje: proteger las propiedades y asegurarlas en las manos reconocidas. De nuevo, el uso del “yo” mayestático y el uso de “los otros”, es revelador cuando el autor se refiere a tales asuntos.

Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos priva de su uso. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la *violencia de los otros* y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, *de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la inestabilidad de su posesión, junto con su escasez, constituyen el principal impedimento de ésta* (Hume, 1984: 712, énfasis agregado).

La naturaleza contingente de una condición necesaria para la propiedad, lleva al autor a justificar el uso de la fuerza para defenderla de la posible “violencia de los otros”, una vez que establece la violencia necesaria dada en la exclusión al momento del convenio: la intolerancia necesaria. Cuando se la advierte, la intolerancia política surge como necesidad de defender la exclusión, o sea, la intolerancia necesaria; la necesidad de defender la intolerancia necesaria, obliga a la intolerancia política. La intolerancia

política emerge de la necesidad de la tribu intolerante de defenderse de aquellos a los que excluyó del acceso y goce de los bienes necesarios para la vida, de los excluidos de la propiedad.

...las promesas no tienen ninguna obligación natural... son mecanismos artificiales inventados para la conveniencia y provecho de la sociedad. Si consideramos correctamente el asunto, la fuerza no difiere esencialmente de cualquier otro motivo de esperanza o miedo que pueda inducirnos a comprometernos con nuestra palabra y hacer que nos sometamos a alguna obligación (Hume, 1984: 759).

Con tal amenaza del uso de la fuerza se hace respetar el convenio artificial en donde se estipula y concreta la exclusión. Y esta exclusión o primera intolerancia, se levanta apelando a la defensa del ser humano; apelando a quien la sociedad le resulta imprescindible, y a ésta, la justicia entendida como defensa de la propiedad, pues "sin justicia la sociedad tiene que disolverse de inmediato" (Hume, 1984: 724).

Se nota también el carácter sectario o tribal del falso universalismo, el cual es excluyente de la mayoría de los seres humanos al declarar a los bienes como criterio de justicia y, de seguido, en el mismo acto, declararlos escasos y conspicuos, excluyentes. De aquí deriva la moral tribal —espiritualidad de las tribus urbanas por utilizar la terminología de Rousseau— del criterio de propiedad como norma de humanidad universal, que le conduce inevitablemente a la intolerancia. Hace de la permanencia de los bienes en pocas manos, la norma universal de justicia; pero por supuesto, dicha norma carece de universalidad real por su carácter excluyente. Lo que de universalidad tiene es, bien visto, su inorganicidad, y excluyente, esto es, su carácter unilateral, abstracto y generalizado.

La violencia, dado el carácter excluyente, deviene en una necesidad para mantener el sistema mismo de exclusión, lo cual significa que el origen de la violencia se explica a partir de la intolerancia primera, de la necesidad de mantenerla como fundamento de existencia del sujeto propietario.

Una vez instaurada la propiedad como criterio de justicia, las reglas se transforman en leyes fundamentales de la naturaleza a pesar de que nacen de una convención. La primera de ellas, que permitirá abrir el espacio de tolerancia, es la de la libertad de comercio, el cual surge de manera análoga a las consideraciones sobre la justicia.

Las tres ciudades comerciales más grandes de Europa, actualmente son Londres, Amsterdam, y Hamburgo; todas ellas ciudades libres y protestantes, es decir que disfrutaban de una doble libertad (Hume, 1986: 149).

Esta doble libertad significa libertad religiosa y libertad comercial. La política relaciona ambas libertades. Se trata de una relación de subordinación de la primera respecto a la segunda, si bien no de manera directa, sino gracias a la justicia. Esto quiere decir que el Estado media entre ambas regulando tal subordinación. Esto lo consigue por medio de una manipulación política de la naturaleza, creando un instrumental que manipula el sentido moral, haciendo luego de ésta, la fuente de toda conducta y acción.

Aunque este progreso de los sentimientos sea *natural* e incluso se produzca de un modo necesario, es cierto que se ve ayudado por el artificio de los políticos, que, para gobernar los hombres con mayor facilidad y conservar la paz en la sociedad humana, se han esforzado por inculcar aprecio por la justicia y aborrecimiento por la injusticia... Cualquier artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza en la producción de los sentimientos que ésta nos sugiere, y en alguna ocasión puede incluso producir, por sí solo, aprobación o aprecio por una acción determinada (Hume, 1984: 727).

La fuente primaria sobre la que trabaja la política es la naturaleza, a la cual manipula a partir del "interés" para producir los efectos deseados: gobernar con facilidad y mantener la paz, lo cual se alcanza haciendo cumplir los contratos y garantizando la distribución de la propiedad establecida. De esta forma, Hume supone una combinación de ambos principios (naturaleza y política) para producir los efectos políticos buscados. Esto resulta vital para el Estado ya que, al igual que la moral "el sentimiento de justicia no está basado en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones" (Hume, 1984: 723).

Y tales impresiones pueden ser manipuladas desde las necesidades políticas, desde el Estado. Primero se instituye el convenio de justicia y después aparece la moralidad, y no al revés; la política, por medio del Estado, se da sus propios seres humanos. La familia y la educación, contribuyen a tal propósito. El autor resume el proceso en dos momentos: la convención artificial y el desarrollo natural, o más bien, automático, que siguen tales instituciones asentadas en las costumbres; es decir, la primera y la segunda naturalezas. La primera es por interés y funda la justicia, la segunda es estética y funda la moral.

En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del *interés*, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la *moralidad*, cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son

contrarias a ellos. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la que hace que se presente el primer interés, y, por tanto, esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas, hasta ese momento, como *artificiales*. *Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue naturalmente y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas*; aunque es cierto que se ve también aumentado por un nuevo *artificio*, ya que las enseñanzas públicas de los políticos, y la educación privada de los padres, contribuyen a proporcionarnos un sentido de nuestras acciones por lo que respecta a la propiedad ajena (Hume, 1984: 769, énfasis agregado).

La legitimidad del Estado, o en términos de Hume, el Gobierno, debe hacerse descansar en cinco principios: contrato original, posesión prolongada, posesión presente, sucesión y leyes positivas (Hume, 1984: 804); de esta combinación brota, realizada, la legitimidad de toda autoridad. Toda otra fuente de la autoridad no debe ser obedecida, esto es, no debe ser tolerada.

Encuentro que este interés consiste en la seguridad y protección de que disfrutamos en la sociedad política, y que nunca podríamos haber alcanzado cuando éramos perfectamente libres e independientes. Como el interés es, por consiguiente, la sanción inmediata del gobierno, éste no puede tener una existencia más antigua que aquél, de modo que cuando el magistrado sea completamente *intolerable*, no estaremos ya obligados a someternos a ella (Hume, 1984: 789, énfasis agregado).

Toda autoridad o Estado que no guarde esta relación económica, es ilegítima. Hume es consciente de que el comercio y la propiedad, y en general la economía, nunca antes en la historia fueron objeto de la política, por eso insiste en elevarlos al rango de asuntos de Estado. Los usurpadores han asaltado el poder.

Y este principio es el de la *posesión prolongada* en una forma cualquiera de gobierno o en la sucesión de príncipes. Es cierto que, si nos remontamos al origen primero de cada nación, encontraremos que apenas si existe stirpe regia o forma de gobierno que no esté basada al principio sobre la *usurpación* y la rebelión, y cuyo título no sea al comienzo peor que dudoso e incierto (Hume, 1984: 796, énfasis agregado).

Éste es el estado de paz, el estado de guerra terminó, ha llegado la civilización. Ahí empieza la moral, la autoridad, los derechos, la justicia. Ahí se detiene el pillaje —o más bien se organiza—; comienza a regir la “convención sobre la abstención a lo que los otros poseen”. No de recuperar o redistribuir lo robado o usurpado hasta ese momento, en virtud de alguna valoración ética o por alguna noción de justicia, o mucho menos de algún juicio divino.

Ello carece de sentido para Hume, por la razón de que la justicia, la moral y Dios, nacen en ese momento y no juzgarán lo anterior a su advenimiento; afirmar lo contrario, sería "una crasa falacia" (Hume, 1984: 716), un "sofisma en círculo" (*Ibid.*: 707).

De este modo acaba manipulando la naturaleza, al imputarle leyes que sabe, emanan de las convenciones humanas que, a su vez, derivan de las costumbres, de las prácticas establecidas.

Hemos examinado ya las tres leyes fundamentales de la naturaleza: *la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento, y la del cumplimiento de las promesas*. La paz y la seguridad de la sociedad humana dependen enteramente de la observancia estricta de estas tres leyes; allí donde no sean obedecidas será imposible establecer un buen sistema de relaciones entre los hombres (Hume, 1984: 760).

Así deja instaurada la máxima intolerancia al negar cualquier otra alternativa de relaciones humanas que no pasen por las tres leyes que tutelan la propiedad; decreta imposible cualquier alternativa de relación humana. Apenas admite algunas sugerencias que mejoren la establecida ya por el comercio. Ni siquiera tolera que la imaginación abra paso a utopías distintas a la valorada como "Estado perfecto", diseñada en *The commonwealth of Oceana* de James Harrington, la cual contiene entre sus curiosas propuestas, denominar a la capital de tal "utopía" con el nombre de Londres. Se trata, como se puede sospechar, de unas pocas medidas basadas en "el único modelo válido" para mejorar y consolidar el nuevo orden social de Inglaterra.

En todos los casos ha de ser conveniente saber qué es lo más perfecto a este respecto, de manera que podamos lograr que cualquier constitución o forma de gobierno reales se asemejen a él, y lo logremos mediante alteraciones e innovaciones tan suaves que no se trastorne grandemente la sociedad (Hume, 1986: 198).

De aquí que tal "Estado perfecto" o "utopía" humeana no pretende mayores transformaciones sociales. En esta ruta, tan solo aspira a operacionalizar el gobierno "democrático y libre" para el desarrollo del ser humano concebido: los comerciantes propietarios, racionales y escépticos bienaventurados.

3. Del límite religioso a la necesidad económica

3.1. Voltaire y el Dios financiero

Para Voltaire, la tolerancia es centralmente una respuesta al problema religioso en tanto obstaculiza la convivencia humana

cimentada en el desarrollo del comercio y su Estado tutelador; aunque a veces parece dirigirse también hacia los extranjeros y las etnias, el problema de las disputas constituye el origen de la preocupación.

Ya sé que los reyes judíos se exterminaron y asesinaron mutuamente, la mayor parte; pero fue por interés propio, no por cuestiones religiosas (Voltaire, 1984: 80).

Plantearse la tolerancia conduce al autor —como a todos los modernos— a plantearse el tema de las relaciones entre la política y la religión, entre el Estado y la Iglesia; el tema de la llamada secularización, en definitiva. Proceso que no supone, como suele considerarse, la separación tajante y clara de los espacios respectivos, cada uno con su respectiva autoridad independiente la una de la otra: el reino de este mundo separado del reino del otro mundo (el-más-allá); en el primero, el Estado aparece como soberano, en el segundo, la Iglesia. Así lo anuncia la fórmula atribuida a Galileo: la Iglesia mostrará cómo marchar a los cielos, pero no cómo marchan los cielos. O también en la formulación cristiana: al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios. Mas esta formulación predominante no es la secularización, ni pretendida ni anunciada por los modernos. Voltaire no es la excepción. La religión es un problema político que el autor destaca al valorar el cristianismo.

El cristianismo no enseña más que sencillez, la humanidad, la caridad; querer reducirlo a metafísica es hacer de él una fuente de errores (Voltaire, 1988: 183).

La caridad es una virtud principalmente social, y en esa medida, debe ser objeto de la política. Al ocuparse la religión de la caridad, la religión deviene, por ende, en un problema político. Las relaciones entre Estado e Iglesia no se resuelven por la no-interferencia o indiferencia mutua, sino por el sometimiento de ésta a aquél.

La religión se instruyó para hacer felices a los hombres en esta vida y en la otra. ¿Qué hay que hacer para ser feliz en la otra vida? Ser justo (Voltaire, 1984: 118).

Y la justicia, que emana del sistema jurídico, es un asunto de esta vida: el pilar del Estado, el cual no puede ser indiferente a la religión; antes bien, por el contrario, debe más que ocuparse de ella, regularla, controlarla y someterla. La justificación revela la articulación política desde los orígenes de la religión; explicación que podría considerarse su teoría acerca del origen de las religiones. Voltaire juzga

...que en principio se comenzó por reconocer a un solo dios y que, más tarde, la debilidad humana ha adoptado varios (Voltaire, 1980: 444).

Basándose en consideraciones metafísicas sobre el proceder del conocimiento —a las cuales imitan los sistemas de gobierno— se construye a Dios; proceso que bien puede ser llamado de inducción y deducción.

En cualquier género se comienza por lo simple, después viene lo compuesto y, finalmente, se vuelve a lo simple, por medio de luces superiores. Tal es la marcha del espíritu humano (Voltaire, 1980: 445).

Gracias a tal metafísica se construye la historia y al mismo Dios verdadero; se arriba a lo universal y único: lo verdadero está en oposición a lo tribal, aldeano y sectario. Lo universal y verdadero resulta asociado a lo expandido social e históricamente: el imperio.

Es indudable que existieron aldeas antes de que se edificasen las grandes ciudades y que todos los hombres han estado divididos en pequeñas repúblicas antes de que fueran reunidos en varios imperios (Voltaire, 1980: 444).

Espíritu universal (verdadero) que no surge de los pueblos y sus necesidades y temores propios, desde los cuales, como en los niños cuando surgen en ellos las falsas nociones y temores, surgen únicamente sus religiones particulares, populares; falsas religiones ya que en vez de razonar, sienten; son emotivas, no racionales.

No es, en absoluto, por una razón superior y cultivada por la que todos los pueblos han comenzado así a reconocer una sola divinidad. Si hubieran sido filósofos, hubieran adorado al dios de toda la naturaleza, y no al dios de una aldea; hubieran examinado las infinitas relaciones existentes entre los seres, que dan prueba de un ser creador y conservador; pero no examinaron nada, sintieron... cada pueblo sentía su debilidad y la necesidad de que alguien fuerte les protegiera (Voltaire, 1980: 447).

La religión verdadera brota de la razón y su perfeccionamiento; el poder está en los filósofos puesto que su Dios es universal. De aquí sí surgirán la verdad y la religión verdadera, no de los dioses aldeanos. Resulta obvio que la subjetividad acaba aplastada pues ella es el espacio del dolor y el temor real y propio —infantil, para el autor—, porque no se le reconoce como criterio. La concepción de la religión en función de acompañar y paliar o mitigar el dolor —función del dios de la aldea, no universal—, se halla anulada. Ya no hay consuelo, piedad o compasión real.

Me atrevo a creer, por el contrario, que en principio se comenzó por reconocer a un solo dios y que más tarde, la debilidad humana ha adoptado varios (Voltaire, 1980: 444).

Esta debilidad —que era preciso superar— condujo a la proliferación de los dioses, a los dioses tribales o aldeanos, los dioses infantiles que aún no surgen de la razón: el dios protector; protector de las malas cosechas, de las desgracias de la naturaleza, de los males sociales.

...cada pueblo sentía su debilidad y la necesidad de que alguien fuerte les protegiera (Voltaire, 1980: 446).

La religión universal, y por eso verdadera, cumple una función distinta, una función política. Para hacerla atenerse a tal función, se la puede convertir en un instrumento, se la puede manipular, creando un Dios de premios y castigos, vengador y justiciero. Pasa de ser un dios protector de fuerzas que dañan al ser humano, a ser la fuerza misma que puede dañar. A Dios gracias, a Dios se le puede manipular.

Finalmente, el tiempo forma filósofos que ven que ni las cebollas, ni los gatos, ni, incluso, los astros, han arreglado el orden de la naturaleza. Todos estos filósofos babilonios, persas, egipcios, escitas, griegos y romanos admiten un *dios supremo remunerador y vengador*. // *No se lo comunican, en principio, a los pueblos, ya que si alguien hubiera hablado mal de las cebollas y de los gatos delante de las viejas y de los sacerdotes, hubiera sido lapidado* (Voltaire, 1980: 447, énfasis agregado).

La religión aparece como un instrumento en manos del Estado en el momento en que éste crea una religión superior que, a semejanza de la “religión civil” de Rousseau, será dominante —intolerante—, sin embargo a diferencia de Rousseau, será una religión oficial y ritualmente establecida. Esta religión política será la encargada de velar por los intereses del Estado en el espacio religioso, dominando sobre las otras religiones que el autor llama teológicas: enemigas del género humano.

¿No es preciso distinguir con cuidado la religión del estado de la religión teológica? La del estado exige que los imanes tengan registro de los circuncidados, y los curas o pastores, registros de los bautizados. Que haya mezquitas, iglesias, templos, días consagrados a la adoración y al descanso, ritos establecidos por la ley, que *los ministros de esos ritos tengan consideración y no poder, que enseñen al pueblo las buenas costumbres y que los ministros de la ley velen por las costumbres de los ministros de los templos*. Esta religión del estado en ningún momento puede causar turbación.

// No pasa igual con la religión teológica. Ella es la fuente de todas las necesidades y de todas las turbaciones imaginables, es la madre del fanatismo y de *la discordia civil, es la enemiga del género humano* (Voltaire, 1980: 454, énfasis agregado).

Ninguna religión, ni la teológica ni la política, tendrá poder; antes bien, estarán sometidas ambas a las leyes del Estado, desde las cuales se beneficiará y promoverá, por supuesto, a la religión del Estado, mientras se reprimirá la "enemiga del género humano". Al referirse a Inglaterra, y resaltar la supuesta tolerancia que priva en dicho país, le parece normal que exista una única religión dominante, la verdadera, "la iglesia por excelencia"; situación que no le inhibe para valorar como tolerante a tal sociedad.

Un inglés puede servir a Dios a su modo, *su verdadera religión, aquella en la que se hace fortuna*, es la secta de los episcopalianos, llamada la Iglesia Anglicana, o la Iglesia por excelencia. No se puede tener empleo, ni en Inglaterra ni en Irlanda, sin figurar en el número de los fieles anglicanos; por esta razón, que es una excelente prueba, ha convertido a tantos inconformistas, que hoy ni la veinteava parte de la nación esté fuera del redil de la iglesia dominante (Voltaire, 1988: 57, énfasis agregado).

Tal redil es el límite de la tolerancia; fuera del espacio en el que se puede hacer fortuna, se vuelve intolerante. Por ello, de nuevo en Inglaterra, las religiones se vieron forzadas a ingresar a la política moderna: los partidos. Voltaire encuentra en la lucha entre los *tories* y los *whigs*, un caso contrario al usual, aquél en el cual el Estado interviene en la religión para poner orden. En la Inglaterra de entonces, al revés, "fue preciso que la religión entrase en los partidos" (Voltaire, 1988: 58), para evitar que el orden y el poder político (Estado) se debilitaran o peligraran, pero asimismo y sobre todo, para no desaparecer. Para ser miembro de la Cámara Alta, fue imprescindible hacer un juramento religioso —justamente por eso los cuáqueros quedaron, hasta la fecha, excluidos—. Este juramento —expresión de intolerancia— limita las creencias religiosas, como la de los cuáqueros, por ejemplo.

Hay una cláusula en el juramento que se presta al Estado, destinada a poner a prueba la paciencia cristiana de estos señores. // En ella se promete pertenecer a la Iglesia tal como está establecida por la ley... es pues un gran motivo de mortificación para ellos estar obligados a confesar que lo tienen todo por una miserable ley hecha por profanos laicos (Voltaire, 1988: 59).

La obligatoriedad a aceptar la ley del Estado, aun en detrimento de cualquier convicción religiosa, no impide que Inglaterra siga siendo el modelo de tolerancia. Los actuales conflictos en Irlanda,

fruto de la intolerancia del Estado Inglés, son heredados de esta "tolerancia inglesa" tan estimada por Voltaire. En el *Tratado*, continúa:

En Inglaterra, los católicos, considerados como el partido del pretendiente, no pueden llegar a los empleos y hasta pagan dobles impuestos; pero en lo demás gozan de todos los derechos de los ciudadanos (Voltaire, 1988: 33).

Esta total discriminación política y económica por motivos religiosos es ahora alabada por el autor, en vista de que ella pretende proteger al Estado. Tal discriminación no es juzgada como intolerancia por la razón de que es realizada desde las necesidades del Estado. Aquí el Estado se identifica con el sujeto de la tolerancia. Más que tomar partido por este sujeto, el Estado es este mismo sujeto con un ingrediente adicional: el derecho al uso de la fuerza; ha legitimado la violencia que aplica. Si entre dos religiones que han hecho el juramento religioso-político se presenta una disputa teológica, se requiere de una instancia superior a ambas, un sujeto que, como juez imparcial ubicado por encima de todas las religiones, determine cuál está en posesión de la verdad: el sujeto fundante de la tolerancia.

¿Pero quién juzgará ese proceso? ¿quién decidirá entre esos dos energúmenos? el hombre razonable, imparcial, sabio de una ciencia que no es la de palabras, el hombre libre de prejuicios y amante de la verdad y de la justicia, el hombre que no es bestia y que, en absoluto, cree ser ángel (Voltaire, 1980: 476).

El sujeto consciente de sus limitaciones y debilidades, para quien todos los asuntos teológicos se limitan al acrecentamiento del dinero: hacer fortuna, desde esta conciencia de sus limitaciones fija las verdades teológicas, o sea, manipula y engaña para el bien del Estado: "no se lo comunica al pueblo" (Voltaire, 1980: 447). Tesis que desde Platón llega hasta el mundo moderno.

La última medida política, la más sabia y permanente, la cual le otorga estabilidad al Estado y evita las disputas entre distintas religiones, ya fue anunciada.

Ya se os ha dicho y se os ha repetido: si tenéis entre vosotros dos religiones, se cortarán el cuello; si tenéis treinta, vivirán el paz (Voltaire, 1980: 496).

Tan convencido estuvo de tal medida, que la propone recurrentemente en varias de sus obras. En realidad no es de su inventiva; la ha extraído de la historia de Inglaterra.

Este es el país de las sectas. Un inglés, como todo hombre libre, va al Cielo por el camino que más le acomoda (Voltaire, 1988: 57).

La realización de la libertad aparece garantizada por la tolerancia; en definitiva, libertad es elegir, en este caso, el camino para la vida eterna, de igual manera como en el mercado se elige la marca de la pasta dental deseada. Es, como ya se ha señalado, un asunto de poca monta, baladí y pueril, que debe ser resuelto por cada quien: privado. Resulta evidente cómo pide promover muchas sectas, pero todas adorando el mismo Dios. Sin duda, ello supone controlar todas las sectas, puesto que ello no sucederá espontáneamente.

No obstante, al suprimir la religión del espacio público, dando la supremacía al Estado, provoca el debilitamiento de las leyes. Como diría Rousseau, ha dejado a las leyes solas, sacando fuerza de sí mismas —violencia pura— para sostenerse, sin universalidad. Para evitar tan débil fundamento de la ley, debe acudir de nuevo a la religión, con el propósito de promover e inculcar la moral de la obediencia y el respeto a las leyes. En tal consideración subyace, obviamente, una concepción antropológica.

El hombre necesita siempre un *freno*; y aunque fuese ridículo sacrificar a los faunos, silvanos, náyades, era mucho más razonable y útil adorar esas fantásticas imágenes de la divinidad que entregarse al ateísmo. *Un ateo razonador, violento y poderoso sería un azote tan funesto como un supersticioso sanguinario* (Voltaire, 1984: 114, énfasis agregado).

Esta concepción del ser humano encierra un carácter de clase; más que una noción antropológica, es la concepción volteriana del pueblo, pues tales rasgos no se los confirió al sujeto de la tolerancia. Es la concepción de la contraparte del sujeto, la parte cosificada, el objeto: el dominado. El freno lo pone el gobernante a sus gobernados; inventa o, si se quiere, engaña, acerca de los preceptos teológicos que de suyo son, ya lo sabe, inaccesibles. El primero de tales preceptos, el que le permite reforzar las leyes y su propia autoridad, vía premios y castigos, es la inmortalidad del alma. Ante este precepto ignoto e inalcanzable a la débil razón humana, Voltaire pide humildad y aceptación. Un acto de fe ante la ignorancia humana. ¡Después de haber pedido fundamentar las concepciones religiosas en la razón y la naturaleza! Pero este pedido era para los filósofos y gobernantes: para el sujeto de la tolerancia.

La razón humana es tan incapaz de demostrar por sí misma la inmortalidad del alma que la religión se ha visto obligada a revelárnosla. *El bien común de todos los hombres (sic) exige que se*

considerare el alma inmortal; la fe nos lo ordena; no hace falta más, y la cosa está decidida. No sucede lo mismo con su naturaleza; importa poco a la religión de qué naturaleza sea el alma, con tal de que sea virtuosa; es un reloj que nos ha dado para que lo gobernemos (Voltaire, 1988: 95, énfasis agregado).

Y el bien común está creado, realizado y, en definitiva, determinado por el comercio y en las instituciones de poder; no hay más allá.

Todos los días la razón penetra en Francia, en los comercios y en los palacios señoriales (Voltaire, 1984: 116).

Extirpar la prepotencia y la arrogancia hacia el comercio y el poder o autoridad legítima, es el fin último de esta tolerancia. Se trata siempre de una exterioridad al ser humano. La facultad de pensar y sentir no debe atribuirse, afirma el autor, al propio cuerpo sino a su acción. "No estar ocupado y no existir es todo uno para el hombre" (Voltaire, 1988: 197). La acción que lo redime y salva es el comercio. Lo contrario ha condenado a los hombres a padecer, "por mucho tiempo el infierno en esta vida" (Voltaire, 1984: 69).

Gracias a la inmortalidad del alma se puede recuperar la fuerza de las leyes, confiriéndole a la obediencia un carácter sagrado. En esto es intolerante; en todo el resto, enteramente tolerante. El único pecado será desobedecer las leyes ¹⁶.

Luego Dios no castiga un culto extranjero, sino una profanación del suyo... una desobediencia, quizá un espíritu de rebelión (Voltaire, 1984: 83).

Se cuida bastante el autor de que esta tolerancia no signifique un cuestionamiento ni deslegitime lejanamente a la autoridad; en contra de la rebelión y la desobediencia es que se levanta el dogma de la inmortalidad del alma. Los judíos, de una manera imperfecta, al no reconocer esta concepción teológica, recurrieron a otro dogma para hacer prevalecer la autoridad por medio de la amenaza al castigo. En el judaísmo no hay soluciones escatológicas.

Así, pues, bajo Moisés, los jueces y los reyes, veis siempre ejemplos de tolerancia. Aún hay más. Moisés dice muchas veces "que Dios castiga a los padres en los hijos, hasta la cuarta generación". Esta amenaza era necesaria a un pueblo a quien Dios no había

¹⁶ Ya Federico el Grande de Prusia había sintetizado esta tolerancia, según lo cuenta Kant 1783: "¡razonad cuanto queráis y sobre lo que queráis, pero obedecedme!" (Kant, 1997: 28).

revelado la inmortalidad del alma, ni las penas y recompensas de la otra vida. // Moisés no dice: "Honra a tus padres si quieres ir al cielo", sino: "Honra a tus padres y vivirás largo tiempo sobre la tierra"; sólo los amenaza con males corporales, con la sarna seca, la sarna purulenta, úlceras malignas en las rodillas y en las pantorrillas, con estar expuestos a las infidelidades de sus mujeres, *tomar a préstamo con usura de los extranjeros y no poder prestar con usura*; a perecer de hambre y verse obligados a comerse a sus hijos; pero en ningún lugar les dice que sus almas inmortales sufrirán tormentos después de la muerte o gozarán de felicidad (Voltaire, 1984: 85, énfasis agregado).

No es admisible la desobediencia, por eso, la inmortalidad del alma es el dogma verdadero. Se trata de una verdad (los cielos y los infiernos) que Dios —Voltaire no explica por qué— no ha querido revelárselos a lo judíos, mas sí a Voltaire. Tal dogma es incuestionable y establecido de forma intolerante. No existe otra opción, ni reencarnación de cualquier tipo, ni acabamiento, ni nada alternativo, puesto que es el único recurso de licitud con el que cuenta la autoridad. Con la amenaza no solo en esta vida, sino también con la trascendencia del castigo a la eternidad. Únicamente a falta de tal dogma (verdadero), es lícita la creencia en el traslado del castigo a los herederos; castigo en los hijos de los padres. La inmortalidad del alma y la creencia en un más allá de la muerte se tornan un asunto por naturaleza político.

Se observa además, cómo el universal pretendido se pierde. Aquella norma de no hacer al otro lo que no quieras que a ti te hagan, ya no se esgrime y emerge la doble moral. El castigo de Dios llega incluso, según interpreta Voltaire, a no poder prestar con usura —legítimo— y encima tener que recibir préstamos con usura —ilegítimo.

A pesar de todo su anticlericalismo, Voltaire no llega nunca al ateísmo. Por el contrario, lo considera sumamente peligroso. No niega la religión en vista de que ella es necesaria para el poder político, para controlar al "populacho más vil" (Voltaire, 1984: 116). Lo que pretende Voltaire es buscar e implantar una religión que permita afianzar la autoridad legítima, el poder burgués, legitimando el castigo. La razón libre, la del ateo, se convierte en un peligro no obstante que todo lo señala como el único juez que en materia religiosa sería por entero imparcial, como el autor lo quiere. En efecto, si se trata de abogar por la razón como criterio, y por la liberación de todos los prejuicios religiosos, ello solo sería posible desde el ámbito de la total imparcialidad o neutralidad religiosa: el ateísmo. Pero no, el autor no desea ese tipo de libertad ni de imparcialidad, sino la que instaura criterios fundamentados en otra religiosidad, a la cual se desplaza, la burguesa.

Donde hay establecida una sociedad, es necesaria una religión. Las leyes velan sobre los crímenes conocidos y la religión sobre los secretos (Voltaire, 1984: 114).

De aquí la consabida sentencia expuesta en la obra, *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations* de 1756: "si Dios no existiese, tendríamos que haberlo inventado". Este dios es resultado de una necesidad política y social, no teológica. Por tanto, no se atreve a atacar frontalmente —como lo hizo Rousseau— la máxima sectaria y aldeana de la Iglesia única, aunque es obvio que no cree en ella, a menos que la Iglesia sea el Estado, como sucede en su venerada Inglaterra.

Lejos de mi ánimo combatir esta sentencia: "Fuera de la Iglesia no hay salvación". La respeto lo mismo que todo lo que ella enseña (Voltaire, 1984: 123).

La superstición, pese a ser inútil, juzga el autor, es al mismo tiempo peligrosa. Quienes dejaron históricamente —sigue Voltaire— toda superstición y fanatismo, fueron los que erigieron los criterios para la religión verdadera.

En conclusión, *la burguesía empieza a sospechar* que no era santa Genoveva quien daba o quitaba la lluvia, sino Dios mismo quien disponía de los elementos (Voltaire, 1984: 117, énfasis agregado).

La burguesía es la única libre de superstición; el que se quiere verdadero sujeto de la sospecha, la duda y la tolerancia que, como ya ve anotó, no carece de religión, no es ateo, sino que tiene otra religiosidad, la verdadera. A esa religiosidad, le es necesaria una religión que debe cuidar a la sociedad de las debilidades humanas.

...tenemos que tolerarnos mutuamente, porque somos débiles, inconsecuentes y sujetos a la mutabilidad y al error (Voltaire, 1980: 501).

Pero los falsos profetas y las falsas religiones, la superstición y los fanatismos, por su parte, inducen al escepticismo; no deben tolerarse ya que provocan en el "vil populacho", el ateísmo, la pérdida de toda fe, la muerte de Dios, del dios del comercio y el poder universal.

Todos los falsos milagros con que destruí la fe que se debe a los verdaderos, todas esas absurdas leyendas que añadís a las verdades del evangelio, extinguen la religión en los corazones (Voltaire, 1984: 68).

Quienes se sienten defraudados, engañados, prefieren abandonarse, o bien a los brazos de la naturaleza, o bien a los del error que deriva de las invenciones humanas. Lo peor sin embargo es que hay unos terceros que se sienten libres, no de esa religión, sino de toda religión, libres no más, y esto es intolerable.

Otros tienen la desgracia de ir aún más lejos; ven que la impostura les ha puesto un freno, y *renuncian a todo freno*, aun al de la verdad; se inclinan al ateísmo y se hacen depravados, porque los otros han sido engañosos y crueles (Voltaire, 1984: 68, énfasis agregado).

Por eso, después de condenar constantemente las supersticiones, Voltaire las reivindica cuando de someter al "populacho" se trata. Quien se halla libre de toda superstición, vacunada por la misma noble actividad de ganar dinero a la que está dedicada, es la burguesía. Es, por consiguiente, la llamada a dominar sobre todos, pues al carecer del espíritu de secta, debe fundar la tolerancia.

Es tanta la debilidad del género humano y tanta su perversidad, que vale más para él, sin duda, estar subyugado por todas las supersticiones posibles, con tal de que no sean homicidas, que vivir sin religión (Voltaire, 1984: 114).

De manera más precisa, el rechazo de toda escatología debe ser objeto de tolerancia, si bien lo verdadero es la trascendencia del castigo —desde la verdad se deja que se enuncie el error— hasta cierto límite, cual es, en el tanto consienta la trascendencia del castigo. Por eso, juzga el autor, tanto Moisés, que no reconoce la inmortalidad del alma, como Ezequiel, que anuncia todo lo contrario, pueden estar juntos entre los libros divinos; aunque contradictorios, tienen algo en común que les permite ser tolerados: el castigo divino, legitimador de la autoridad.

En este esfuerzo por legitimar la autoridad política desde la religión, llega a reinterpretar a Jesús; intenta construir un nuevo Jesús, el Jesús moderno. No renuncia al cristianismo, sino que lo utiliza en el proyecto universal de la burguesía. Aquí no debe confundirse un posible deísmo sincero de Voltaire con su revisionismo (utilización y manipulación) del cristianismo; esto es, no debe analogarse cristianismo con deísmo. Así se lo hace saber a Pascal en una disputa acerca de la utilidad del cristianismo para deslegitimar la otredad.

No se trata de saber si Jesucristo debe vencer a Aristóteles; se trata de probar que la religión de Jesucristo es la verdadera y que las de Mahoma, los paganos y todas las artes son falsas (Voltaire, 1988: 184).

No le preocupa resultar abiertamente intolerante, al tratar de levantar una verdad con disfraz religioso. El rasgo fundamental que resalta de Jesús es aquel ligado con el respeto a la autoridad, aunque para ello deba forzar la interpretación.

Para crear este Jesús insostenible, debe desconocer las conversaciones que éste sostuvo con la samaritana; ahí Jesús viola la ley y la autoridad por partida doble. Desobedece la ley judía, primero, por dirigirse en público a una mujer —lo cual estaba prohibido— y, segundo, por dirigirse a una no judía (samaritana) intentando darle a su prédica un rango universal. La visión de Jesús elaborada por Voltaire, permite comprender la religión deseada, tolerada. Se trata de un Jesús sumiso (respetuoso de las leyes civiles) al Estado imperial y a las leyes judías.

...no le reprochaban haber predicado públicamente contra la ley. En efecto, estuvo sometido a la ley de Moisés desde su infancia hasta su muerte... // Jesús observó todo lo ordenado por la ley: guardó todos los sábados, se abstuvo de los manjares prohibidos, celebró todas las fiestas y antes de su muerte había celebrado la pascua (Voltaire, 1984: 95).

Curiosamente, Voltaire no hace ninguna referencia a la posición de Jesús respecto a la ley, central en su prédica, resumida justo en su valoración referente a la ley que obliga a la observancia del sábado: "el hombre no es para el sábado, sino el sábado para el hombre"; por el contrario, la invierte. Posiblemente el autor advirtió lo en extremo subversivo de la prédica original; eso explica la inversión consciente que realiza. Cuando Jesús aparece cuestionando a la ley que oprime como idolatría, Voltaire lo presenta como defensor y respetuoso de la ley por encima de todo.

Invierte, igualmente, al Jesús pobre por un Jesús con riquezas. Señala que la acusación hecha a Jesús en el sentido de declararse "hijo de Dios", debe entenderse en el sentido de hombre no de origen humilde sino de familia de linaje, poderosa.

El Génesis (cap. 6) llama *hijos de Dios* a los hijos de los hombres poderosos; del mismo modo, en los salmos a los grandes cedros se les llama cedros de Dios. Samuel dice que un temor de Dios cayó sobre el pueblo, es decir, un gran temor; un gran viento, un viento de Dios; la enfermedad de Saúl, melancolía de Dios (Voltaire, 1984: 95, nota).

De este modo queda borrado el carácter popular de Jesús en el Evangelio de Juan. La distorsión abierta de Voltaire se encuentra, tanto al ignorar el relato del texto mismo, como por medio de su

particular interpretación ¹⁷. De acuerdo con Voltaire, los judíos son quienes lo acusan de blasfemia al pregonar el título de "hijo de Dios". Para liquidarlo, el Sanedrín lo remite a la autoridad civil (espada), acusándolo de un delito contra el Estado. Por esto, Jesús es ejecutado inocentemente como delincuente político, aun cuando no lo era. La culpa es del Sanedrín y de todo el pueblo judío y no del Estado imperial romano, quien procedió con justicia ante las respuestas inconexas de Jesús.

El Sanedrín, irritado, consideró esta respuesta como una blasfemia. El Sanedrín no tenía el derecho de la espada; llevaron a Jesús ante el gobernador romano de la provincia y le acusaron calumniosamente de ser un *perturbador del reposo público*, que decía que no había que pagar tributo al César y que además se titulaba rey de los judíos. Luego es de la mayor evidencia que *fue acusado de un crimen de Estado* (Voltaire, 1984: 96, énfasis agregado).

Y dado que el Estado es la garantía de la tolerancia, de la tolerancia por la ley, la fuerza que él aplica no es asumida por Voltaire como una forma de intolerancia, por lo que el Estado le aparece como neutral. Finalmente, resume el autor, "si queréis pareceros a Jesucristo, sed mártires y no verdugos" (Voltaire, 1984: 96).

Es preciso, consiguientemente, que los cristianos dejen la función del verdugo a otros y se limiten a obedecer; ocupar la función de objetos de la autoridad y, a veces, de víctimas: ¡sed mártires!, les pide Voltaire. Sobre todo en lo que se refiere a la aceptación de su pobreza.

Jesús, que se dignó nacer en la pobreza y en la bajeza, como sus hermanos, nunca se dignó practicar el arte de escribir. Los judíos tenían una ley escrita con mucho detalle, y no disponemos de una sola línea de la mano de Jesús (Voltaire, 1980: 497).

Aquí surge la tolerancia a la pobreza y a la bajeza —advírtase que son tomados como análogos—. Los pobres resultarán intolerantes mientras no acepten con resignación su pobreza. Por otro lado, no asumir su historia y tradición, llegando incluso a oponérseles, deviene en un acto de tolerancia. Tal tolerancia implica, al final, la carencia total de identidad. Esta característica la extiende Voltaire a los apóstoles que, no solamente respetaban las otras costumbres, sino que llegaban a asumir cualquier práctica. No se trata apenas de que la aceptan en los otros, sino que la practican. Al

¹⁷ Cfr., verbigracia, el análisis de Hinkelammert, 1998.

carecer de identidad propia, está en capacidad de adquirir (no asumir) cualquier otra identidad, como un camaleón.

Los apóstoles se dividieron en varios puntos. San Pedro y San Bernabé comían carne prohibida con los nuevos cristianos extranjeros, y se abstendían con los cristianos judíos. San Pablo les reprochaba esta conducta, y ese mismo San Pablo fariseo, discípulo de Gamaliel, ese mismo San Pablo que había perseguido con furor a los cristianos, fue, a pesar de eso, a sacrificar al templo de Jerusalén en tiempo de su apostolado. Observó durante ocho días la ley judaica, a la que había renunciado. Le añadió incluso devociones y purificaciones que estaban de más. Se judaizó por completo (Voltaire, 1980: 497).

A pesar de ocuparse especialmente del cristianismo, Voltaire no omite referirse a las religiones y los profetas orientales. Se percibe que el intento de deducir y encontrar argumentos para la tolerancia en el cristianismo, constituye sobre todo una estrategia, más que una convicción o una conclusión de sus investigaciones.

El cristianismo finalmente construido es muy particular. Tanto así, que se ve obligado a revisar toda la historia de la cristiandad bajo una nueva visión, con una nueva "filosofía de la historia", expresión y concepto acuñados por el propio Voltaire. La revisión la realiza en dos vertientes: por un lado, el mundo antiguo, romano y griego; por otro lado, el mundo cristiano y judío.

Se advierten con claridad dos propósitos enlazados entre sí, en el esfuerzo de revisión de la historia: justificar históricamente la tolerancia y desacreditar al cristianismo como religión de los perseguidos.

Los romanos permitían todos los cultos, incluso el de los judíos y el de los egipcios, a los que tanto despreciaban (Voltaire, 1980: 494).

De paso, se nota que la tolerancia aparece como una actitud ligada al desprecio. El tolerante imperio romano, según Voltaire, no tenía ningún conflicto religioso dado que la tolerancia es la permisividad religiosa; luego, la intolerancia no era propia de los romanos. Perseguían, sí, pero era un problema político.

Aquellos pueblos de que la historia nos ha dado algunos débiles conocimientos, miraron sus diferentes religiones como lazos que los unían a todos; era una asociación del género humano... de todos los pueblos civilizados de la antigüedad, ninguno cohibió la libertad del pensamiento (Voltaire, 1984: 44).

No obstante toda "murmuración" y distorsión de la historia por parte del cristianismo, pide que "deduzcamos que los romanos

eran muy tolerantes" (Voltaire, 1984: 47) puesto que nunca persiguieron a los suyos, ni a los otros.

Los romanos no profesaban todos los cultos, no daban a todos la sanción pública, pero todos los consentían (Voltaire, 1984: 48).

Prueba de tal tolerancia, la cual incluyó a los propios judíos y, en especial, a la secta de los nazarenos, los futuros cristianos que les derrocarán, es que nunca reprimen el comercio.

Los judíos comerciaban allí desde el tiempo de la guerra púnica; tenían sinagogas desde Augusto y las conservaron casi siempre, así como en la Roma moderna. ¿Hay mayor ejemplo de que la tolerancia era considerada por los romanos como la ley más sagrada del derecho de gentes? // Nos dicen que, apenas aparecieron los cristianos, fueron perseguidos por aquellos mismos romanos que no perseguían a nadie. Me parece evidente que tal hecho es muy (*sic*) falso (Voltaire, 1984: 49).

La justicia imperial origina una persecución, sin embargo tal persecución no es intolerancia, es decir, es legítima, por la razón de que fue realizada en atención a las necesidades del imperio, de sus necesidades políticas. Toma un texto de los *Hechos de los apóstoles*, en donde Pablo admite dicha virtud en los romanos.

He ahí al Espíritu Santo mismo que declara que los romanos no eran perseguidores, sino justos. No son los romanos los que se levantan contra san Pablo, son los judíos (Voltaire, 1984: 49).

De esta manera, los perseguidos aparecen como los perseguidores. Los romanos aparecen como obligados a ser intolerantes, debido a que los otros eran los intolerantes. El mismo Nerón resulta ser un emperador tolerante.

...los romanos, lejos de oprimir a los primeros cristianos, reprimían a los judíos que los perseguían... Por deseos que se tengan de engañarse, es imposible atribuir a la intolerancia el desastre ocurrido bajo Nerón a algunos desgraciados, medio judíos medio cristianos (Voltaire, 1984: 50).

Aquí Voltaire formula el anacronismo de la tolerancia. Hasta la fecha se repite, en diversos estudios, la idea de atribuir tolerancia a otros pueblos y épocas fuera de la modernidad. En el caso de Roma, la razón es obvia: el imperio romano siempre ha sido horizonte y paradigma de existencia de la sociedad moderna. Es evidente que no puede atribuirse tolerancia, en el sentido moderno, a tal actitud de los antiguos romanos —"históricamente no han cultivado los valores liberales" (Walzer, 1998: 31)—, ya que ahí no

existió el individuo sujeto de la tolerancia. Los sujetos de la tolerancia pueden localizarse en las comunidades, no en los individuos; hacia las comunidades no se puede afirmar que fueron tolerantes sino indiferentes.

Finalmente el autor reconoce, sin embargo, que "hubo después mártires cristianos... (pero)... ninguno lo fue por causa de religión" (Voltaire, 1984: 53). Fueron persecuciones políticas y, en ese tanto, persecuciones que gozan de total licitud; no pueden ser interpretadas como intolerancia.

Es preciso que la persecución tuviese otras causas, y que los odios particulares, sostenidos por la razón de Estado, hayan derramado la sangre de los cristianos (Voltaire, 1984: 53).

Los cristianos eran los intolerantes en la época romana. El imperio de Roma jamás persiguió a los cristianos.

No es creíble que hubiera nunca una inquisición contra los cristianos bajo los emperadores, es decir, que fuesen a sus casas para interrogarlos sobre sus creencias (Voltaire, 1984: 55).

No hay intolerancia pues la tolerancia la reconoce únicamente en el ámbito religioso, y la religión nada más como introspección; creencias sin sentido práctico. Continúa el autor:

No se molestó nunca por ese motivo a judíos, sirios, egipcios, bardos, druidas ni filósofos. Los mártires fueron, pues, los que se levantaron contra los falsos dioses. Era muy sabio y piadoso no creer en ellos; pero, no contentos con adorar a un Dios en espíritu y verdad, estallaron violentamente contra el culto general, hay que confesar que eran intolerantes (Voltaire, 1984: 56).

Para agregar, por último, en una nota al pie:

Si se hubieran contentado con escribir y predicar, los hubieran dejado tranquilos (Voltaire, 1984: 56, nota 5).

El autor concede que las demandas políticas del Estado imperial eran correctas, y al no ser acatadas, fueron legítimamente reprimidas; se trataba de crímenes contra el imperio.

...los cristianos rehusaban adornar sus puertas con ramas de laurel durante los regocijos públicos por las victorias de los emperadores, fácilmente podía tomarse esta afectación condenable, por un crimen de lesa majestad (Voltaire, 1984: 56).

No regocijarse con las victorias del imperio es un acto de rebeldía por el motivo de que se manifiesta públicamente: sedición;

se presenta hora como un crimen que conllevará un castigo, en virtud de semejante falta: muerte previo sufrimiento.

En una palabra, la religión pagana ha hecho correr poca sangre, y la nuestra ha cubierto la tierra. Sin duda, es la nuestra la única buena, la única verdadera. Pero hemos hecho tanto mal por mediación de ella que, cuando hablamos de las demás, tenemos que ser modestos (Voltaire, 1980: 453).

Parece que la única verdadera y buena religión será aquella que hace correr más sangre; quizá porque ésa sea la que muestra así, mayor poder, su poder infinito. Hicieron correr sangre, mas no por motivos religiosos, por eso los antiguos fueron tolerantes. Al revés, todavía en la actualidad, a los judíos debe tenérseles mucho cuidado; éste es un caso en el que la intolerancia es reconocida por el autor y, además, legítima. La necesidad de este límite a la tolerancia reside en una razón de Estado: descentraliza el poder.

Los judíos han esperado siempre un liberador; pero su liberador es para ellos y no para nosotros. Esperan un Mesías que hará a los judíos dueños de los cristianos, y nosotros esperamos que el Mesías reunirá un día a los judíos y a los cristianos: ellos piensan precisamente sobre esto lo contrario de lo que nosotros pensamos (Voltaire, 1988: 188).

Para recuperar su vocación universal, Voltaire se interroga sobre cuál tendría que ser la religión verdadera, cuáles sus rasgos. En el hipotético caso —el mal menor— que la "nuestra" desaparezca.

Después de nuestra santa religión, que sin duda es la única buena, cuál sería la menos mala (Voltaire, 1980: 451).

Entre varios requisitos, Voltaire solicita que contenga pocos dogmas y muchos preceptos morales; que tienda a hacer a los hombres justos, sin hacerles absurdos; que no ordene cosas imposibles, contradictorias, injuriosas para la Divinidad y perniciosas para el género humano; que no inunde de sangre la tierra por causa de sofismas ininteligibles; que no haga de un rey y un sacerdote, a menudo incestuosos, un dios; que no someta los reyes al sacerdote, esto es, practicar la tolerancia.

Es posible advertir que, centralmente, todos los requisitos giran en torno a la necesidad de legitimar el poder del Estado, sacralizándolo; para ello, es indispensable, sobre todo, que no lleven al pueblo a pedir cosas imposibles (el cielo en la tierra), las cuales en virtud de su imposibilidad son absurdas y producto de la superstición. Con todo esto, lograría la unificación de la humanidad mediante un acuerdo necesario. Todo induce a concluir que está proponiendo un pacto.

¿Cuál sería la religión verdadera si el cristianismo no existiera? Aquella en la que las sectas no existieran, en la que todos los espíritus estuvieran necesariamente de acuerdo. // ¿Pero en qué dogma están de acuerdo todos los espíritus? En la adoración de un Dios y en la honestidad. Todos los filósofos de la tierra que han tenido una religión dijeron en algún momento: "Existe un Dios, hay que ser justo". Esa es la religión universal establecida en todos los tiempos y entre todos los hombres (Voltaire, 1980: 474).

Cuando mencionó que la tolerancia era mandada por la naturaleza para que todos los seres humanos se perdonasen las mutuas necesidades, la tolerancia se presentó como un espacio en donde se depositaban todos los errores. Lo fundamental sigue su curso sin obstáculos. Aquí Voltaire está haciendo referencia a la religiosidad del pueblo. La intolerancia levanta un impedimento para la sociabilidad tutelada desde el Estado que tutela, a su vez, el comercio. Las religiones históricas ya no expresan la espiritualidad novedosa y necesaria a las formas de existencia social que se consolidaban. Lo baladí y banal es lo que Voltaire llama supersticioso, lo que también es interpretado como ocioso, improductivo, fuera del comercio. Mientras pide banalizar las costumbres rituales del populacho (la eucaristía, la bendición de polvos, aguas, etcétera), pide reverenciar otra religión con una eucaristía de nuevo tipo, en los nuevos templos: el comercio en la bolsa, y el dinero en los bancos; nuevo fetiche y nueva eucaristía.

3.2. El peligro del ateísmo y la libre expresión en Locke

Lo religioso encuentra su límite —su frontera, como lo llama Locke— en las necesidades políticas, las cuales, por su turno, salvaguardan lo económico. Tales necesidades se expresarán como imperativos morales de la religión. El límite inicia su configuración separando lo religioso en un ámbito específico y designado como propio. De esta forma, la que será considerada religión verdadera, primero debe tener en su horizonte su separación del poder, escindirse de lo político: atenerse a la llamada secularización.

...estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro (Locke, 1988: 8, énfasis agregado).

El divorcio entre este mundo y el venidero debe ser, en principio, tajante, y de tan riguroso, como se verá después, equivocado y

apenas proclamado, en vista de que se establecen sin relación aparente, absolutamente independientes una dimensión de otra.

...todo el poder civil se refiere solamente a los intereses civiles de los hombres, se limita al cuidado de *las cosas de este mundo y nada tiene que ver* con el mundo venidero (Locke, 1988: 12, énfasis agregado).

La exacta diferenciación la proporciona la propiedad individual, "las cosas de este mundo". La percepción de las almas como "cosas del cielo", del otro mundo, que se comportan como las cosas de este mundo, muestra que la propiedad sublimada es la metáfora para concebir la espiritualidad celestial, su "justa frontera": cosas en este mundo, y en el otro mundo, cosas también.

Se nota que al establecer las "justas fronteras", o sea, la separación abismal entre lo político y lo religioso, lo primero queda concebido como espacio público y lo segundo como espacio privado, pero asimismo, el acto de establecimiento de las fronteras es ya un acto de intolerancia que no tolera, en principio, ninguna relación entre una y otra.

Desde la diferenciación entre los dos ámbitos, define Locke lo que entenderá como Iglesia y Estado ("sociedad política"); ésta, la "sociedad política", como asociación necesaria, aquélla como asociación libre, pero libre entendido como individualidad, y ésta como independencia, aislamiento.

El cuidado... del alma de cada hombre le corresponde a él mismo y debe serle dejado *a él solo* (Locke, 1988: 26, énfasis agregado).

El cuidado del alma de cada hombre y de las cosas del cielo... es dejado *enteramente a cada uno* (Locke, 1988: 53, énfasis agregado).

Así, a pesar de que la salvación puede tener una promoción y despliegue social, como de hecho tiene, al final, todos los individuos "tienen que ser abandonados a sus propias conciencias" (Locke, 1988: 34) para que a partir de este abandono y en este aislamiento, emerja lo propiamente religioso que, de acuerdo con Locke, posee su espacio en lo doméstico privado.

El carácter exterior de esta teología verdadera, se perfiló ya desde el momento en que Locke advirtió la imposibilidad de lo religioso para fundar certeza, y de ahí, universalismo.

...de la variedad de caminos que los hombres siguen, ...(al buscar la felicidad eterna)... es todavía dudoso cuál es el justo (Locke, 1988: 28).

De este modo, resta por dilucidar las instituciones en las que cada dimensión humana se expresará. El carácter de la relación

entre tales instituciones, arrastrará el rasgo que ya se les fijó a lo religioso y lo político; por lo tanto, las instituciones que las expresan históricamente, también aparecen manteniendo entre ellas idénticas y abismales distancias: se anuncian sin "nada que ver" entre ellas, y en esta medida, de naturaleza "completamente diferentes".

...dos cosas... son *en sí mismas completamente diferentes*: la Iglesia y el Estado (Locke, 1988: 65, énfasis agregado).

...la Iglesia en sí es una cosa *absolutamente* distinta y separada del Estado. Las fronteras en ambos casos son *fijas e inamovibles* (Locke, 1988: 23, énfasis agregado).

De aquí emana la tradicional idea de la secularización —falsa como ya se verá—, la cual se resume en la sentencia "al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Asentado ya que estas instituciones serán "perfectamente distintas e infinitamente diferentes la una de la otra" (Locke 1988: 23), será imprescindible delimitar el ámbito de competencia propio de cada una, desde cuya limitación se desprenderá la función respectiva.

En lo que respecta a lo político, el Estado será la expresión histórica reconocida. Conforme a lo político como guardián de lo económico, al Estado le asigna el autor la función de custodio o guardián de las "posesiones mundanas".

La sociedad política no está instituida para otro fin que el de asegurar a cada hombre la posesión de las cosas de esta vida (Locke, 1988: 53).

Desde la función de brindar seguridad a las posesiones mundanas, las limitaciones necesarias se desprenden: le estará negado al Estado, por motivos religiosos, atentar contra la propiedad.

Por lo tanto, el magistrado no puede despojar de estas cosas terrenales a un hombre... por una causa que no tenga relación con la finalidad del gobierno civil, es decir, por su religión, la cual, sea verdadera o falsa, no perjudica los intereses mundanos de sus conciudadanos, que es lo único que cae bajo el cuidado del Estado (Locke, 1988: 53).

Se percibe que ante el Estado, al igual que ante la propiedad, cada miembro es un subordinado, interesa como miembro del Estado; no obstante, ante todas las demás instituciones —la Iglesia inclusive— es individuo. Nadie puede perder sus propiedades por "causa que no tenga relación con la finalidad del gobierno civil". Si bien el Estado existe para la protección de la propiedad, en esta

formulación no niega la posibilidad de que el individuo pueda perder sus propiedades por razones de Estado. Antes bien, como ya se anotó, una vez declarado fuera del género humano, pierde todo derecho de posesión y hasta el derecho a la vida: queda bajo el poder despótico.

No se presenta ante el Estado como "hombre", mucho menos como creyente o religioso, sino como ciudadano propietario. En esa determinación regulará las relaciones con sus otros pares, sus iguales: conciudadanos. Es en este contexto que emerge "lo único que cae bajo el cuidado del Estado".

Ahora bien, toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y *todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido* al solo cuidado de promover esas cosas y no puede ni debe, en manera alguna, extenderse hasta la salvación de las almas (Locke, 1988: 9, énfasis agregado).

Queda ya establecido que lo político (todo poder) tiene una restricción o limitación primera, y que este límite es el de regular, no cualquier posesión, sino la justa posesión de los bienes. Con esta nueva precisión del límite, límite justo, el individuo termina bajo la autoridad del magistrado administrador de justicia y el sistema de propiedad individual permanece como fundamento de aquello que tolerará, puesto que la justicia se desprende de ella.

El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas a todo el pueblo, en general, y a cada uno de sus súbditos, en particular, la justa posesión de estas cosas correspondientes a su vida (Locke, 1988: 9).

Para cumplir con su deber de velar por la propiedad y, en esa medida, impartir justicia, el Estado cuenta con el uso legítimo de la fuerza. Lo propio del Estado reside en el monopolio de la violencia, por ende solamente él concentra de modo legítimo la fuerza.

La magistratura no lo obliga a prescindir de la humanidad ni del cristianismo; pero una cosa es persuadir y otra mandar; una cosa apremiar con argumentos y otra con castigos. Sólo el poder civil puede hacer esto último; para lo otro, la buena voluntad es suficiente autoridad (Locke, 1988: 11).

La otra institución, la Iglesia, para diferenciarla abismalmente del Estado, la concibe desde la voluntariedad.

Estimo que una Iglesia es una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de sus almas (Locke, 1988: 13).

Al aparecer la Iglesia como asociación de competencia privada, deja de importarle al Estado si la religión es "falsa o verdadera", hablando en términos teológicos, pues lo que interesa de ella está en sus efectos civiles. No obstante, necesariamente posee una teología básica generada en los límites que le han sido ya fijados: desentenderse de las cosas de este mundo, primero, y segundo, renunciar a la fuerza. Lo novedoso y evidente es que se trata de una teología exterior al espacio religioso, en vista de que medirá su verdad o falsedad en sus efectos o límites civiles y económicos. Ahí también la tolerancia religiosa encuentra su límite. El espacio de tolerancia religiosa operará para aquellas religiones que, además de tener el comportamiento que se desprende de los límites ya mencionados, su teología refuerza la civilidad en torno a la propiedad individual.

Toda la vida y el poder de la verdadera religión consisten en la persuasión interior y completa de la mente, y la fe no es fe si no se cree (Locke, 1988: 10).

O sea, es un problema de convicción interior, de moral individual. De lo contrario, de no haber convicción interior, se agrega un problema de "hipocresía e irrespeto a Su Divina Majestad" (Locke, 1988: 10), lo cual debe obligar a suponer la falsedad de tal religión.

Y tal es la naturaleza del entendimiento, que no puede ser obligado a creer algo por una fuerza exterior (Locke, 1988: 10).

Este argumento no es del todo válido por cuanto olvida que, por la costumbre, obligada ésta por la fuerza, se condiciona y forma la vida interior, la espiritualidad. Curiosamente, Locke no condena la "hipocresía" que se presenta cuando, para proteger la vida que el Estado amenaza, por ejemplo, se manifiesta creer en leyes que en su interior no cree. El autor no menciona ni condena esta conducta como irrespetuosa o hipócrita. El poder civil puede tolerar esta hipocresía, ya que mientras obedezca las leyes, al Estado no le preocupa, en principio, la moral individual o interior.

La filosofía de Locke no logra prever, como sí lo harán Rousseau y Hume en el siglo XVIII, que la religiosidad es parte necesaria para la instauración del proyecto moderno, aunque su preocupación por el ateísmo revela que apenas se asomó a él. La religión civil, o como la llama Rousseau, la otra cabeza del águila, no es percibida por Locke.

El autor, en su esfuerzo por deslindar lo político como lo necesario y lo religioso como lo accidental, cree hallar un argumento contundente cuando estima que "nadie nace miembro de una

iglesia", esto es, "ningún hombre se encuentra por naturaleza ligado a ninguna Iglesia o secta particular" (Locke, 1988: 13).

No obstante, será forzoso recordar que tampoco nadie nace miembro de ninguna sociedad concreta, ni dentro de una civilización particular, mucho menos de la sociedad de la propiedad privada, sino solo por acaso: nadie nace necesaria y naturalmente en el mercado. Por otro lado, nadie, excepto en el imaginario liberal, realiza una opción religiosa en condición "absolutamente libre" (Locke, 1988: 14) —por entero voluntaria—, sin mediación social y cultural alguna. La voluntad está mediada siempre por la época, la civilización (historia) y dentro de ella, de manera particular, la familia. Estos límites el autor los niega.

Pese a lo voluntarias y libres que sean las asociaciones que aspiran a ser iglesias, únicamente adquieren reconocimiento como tales, para ciertos fines específicos y determinados, limitados. Estas limitaciones (abstenerse de tocar la propiedad y de emplear la fuerza) son fundantes, puesto que son las que posibilitaran el espacio religioso.

El fin de una sociedad religiosa es el culto público de Dios y, a través de él, la adquisición de la vida eterna. Toda disciplina debe, por lo tanto, tender a este fin y todas las leyes eclesiásticas deben limitarse a él (Locke, 1988: 16, énfasis agregado).

Este fin asignado a la Iglesia (sociedad religiosa) es ya un límite a la tolerancia. Y de él surgirán las leyes que obligarán a la Iglesia misma. A partir de tal función, se puede observar que los límites necesarios para la conformación de la Iglesia "verdadera", están en relación con las necesidades del Estado, el cual posee el monopolio de la fuerza, de la capacidad de violencia.

Nada debe ni puede tratarse en esa sociedad respecto de la posesión de pertenencias civiles y mundanas. Ninguna fuerza ha de ser empleada en ella, sea cual fuera la ocasión; la fuerza corresponde íntegramente al magistrado civil y la posesión de toda pertenencia exterior está sujeta a su jurisdicción (Locke, 1988: 16, énfasis agregado).

Una vez instaurados los dos límites básicos o fundantes a las iglesias candidatas a ser toleradas, establece, sin reserva, tres límites adicionales, a modo de excepciones que quiebran abiertamente el universalismo. Ellos definirán a las que serán reconocidas y toleradas. El primer límite se dirige con claridad contra Roma: intolerancia a los católicos.

...no puede tener derecho a ser tolerada por el magistrado una Iglesia constituida sobre una base tal que todos aquellos que

entran en ella se someten *ipso ipso* a la protección y servicio de otro príncipe (Locke, 1988: 56).

Bien se advierte que este límite de la tolerancia religiosa se funda en la necesidad de la "sociedad política" de no admitir la fragmentación del poder; es, por consiguiente, un límite exterior a la religión.

Todo hombre está facultado para amonestar o exhortar al otro o para convencerlo de su error y, por medio del razonamiento, atraerlo a la verdad. Pero *dar leyes, recibir obediencia y obligar con la espada son cosas que no corresponden a nadie más que al magistrado*. Sobre esta base, yo afirmo que el poder del magistrado no se extiende al establecimiento de artículos de fe o de formas de culto por la fuerza de sus leyes. Porque las leyes no tienen fuerza alguna sin castigos, y los castigos, en este caso, son absolutamente impertinentes, puesto que no son adecuados para convencer la mente (Locke, 1988: 11, énfasis agregado).

De nuevo, es clara la pretensión de valorar la religión como lo contingente y no natural —un asunto de la mente—, mientras asume como político, lo necesario y natural para la existencia humana.

La libre asociación tiene ya la intolerancia hacia algunas asociaciones, es decir, como era de sospecharse a partir del límite erigido en conformación de los pactos que dan origen al establecimiento de la propiedad, algunas iglesias, por muy voluntarias que sean, no serán toleradas; antes deben, "voluntariamente", para ser toleradas, ocuparse de la "religión verdadera", noción misma que ya es intolerante.

La finalidad de la *verdadera religión* es algo muy distinto. No está instituida para exigir una pompa exterior, *ni para alcanzar el dominio eclesiástico, ni para ejercer fuerza coactiva* (Locke, 1988: 4, énfasis agregado).

Esta intolerancia en el uso de la fuerza coactiva por parte de la Iglesia, funda la tolerancia: posibilita la religión necesaria, y, con ello, pone los fundamentos de la tolerancia religiosa, obviamente, hacia aquellas que cumplen los requisitos o límites. A estas religiones que renuncian al empleo de la fuerza, les quedan otras armas propias y adecuadas a las religiones verdaderas.

Las armas por las cuales los miembros de esta sociedad han de ser mantenidos dentro de su deber son las exhortaciones, las admoniciones y los consejos (Locke, 1988: 17).

A estas alturas resulta patente que la pregonada escisión, absoluta y tajante, entre lo religioso y lo político, se derrumbó. La

relación encubierta se descubre y las llamadas “justas fronteras” entre dos mundos que “nada tienen que ver” entre sí, se caen en la analogía con la propiedad y las necesidades políticas que la limitan; ahí encuentran su relación y determinación: “así en los Cielos como en la Tierra”. Los Cielos, no solo concebidos desde la vida en la Tierra, sino que, además, concebidos desde una existencia e institución particular engendrada en la Tierra: la propiedad individual y su custodio legitimado jurídicamente, el Estado.

El siguiente límite que fija Locke para las religiones que esperan ser toleradas, es el de no poner en peligro la sociedad civil y su fundamento, la propiedad. Con ello se puede tolerar cualquier conducta nociva, siempre que no atente contra la propiedad, no importa si atenta contra el género humano; en particular, el autor se ocupa de algunas conductas nocivas que a pesar de perjudicar a la humanidad, antes bien, fortalecen el sistema de propiedad. La humanidad existe solamente a través de la propiedad individual, no se tolera otra.

La avaricia, la falta de caridad, la ociosidad y muchas cosas son pecados, por acuerdo de los hombres y, sin embargo, nadie ha dicho jamás que deban ser castigadas por el magistrado. La razón es que *no son perjudiciales para los derechos de otros hombres, ni rompen la paz pública de las sociedades* (Locke, 1988: 44, énfasis agregado).

Adviértase que “los otros hombres” se refiere a los otros iguales, esto es, no sean dañados los otros propietarios. El Estado no debe hacer uso de la fuerza, ni en estos ni en otros pecados, excepto, claro está, cuando la trasgresión contenida en la ofensa contra Dios, lo cual no interesa, esconde una ofensa contra el Estado, lo cual sí interesa, ya que esa ofensa no se tolera y, por ende, configura una intolerancia a la religión. De esta manera, no se empleará la fuerza contra las iglesias

...salvo en ciertos casos, en los cuales no se toma en consideración su torpeza y la ofensa en contra de Dios, sino solamente la injuria hecha a los semejantes y al Estado (Locke, 1988: 44).

El tercer límite instituido de manera abierta por Locke, es profundamente revelador; evidencia la relación de las necesidades morales con las necesidades políticas del pacto, y de éstas con las necesidades económicas contractuales, y todas ellas condensadas en las necesidades espirituales: la religión verdadera. En esta intolerancia lockiana se descubre la religiosidad intrínseca de la modernidad.

Por último, no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios (Locke, 1988: 57).

Así, el padre del liberalismo y el adalid de la tolerancia, pide intolerancia con los ateos. ¿No será el ateísmo, por el contrario, la condición que posibilita la tolerancia religiosa, toda vez que puede ser imparcial con todas las religiones? ¿No será esta dimensión el modo de emprender un real proceso de secularización? Evidentemente sí, sin embargo la modernidad, ahora por intermedio de Locke, decreta que no. No se tolerará a los ateos¹⁸. Y en esta respuesta la secularización muestra su falseamiento.

Con todo, aquí interesa el porqué establece Locke la intolerancia al ateísmo, más allá de atribuirlo, conformistamente, a un simple prejuicio o resbalón del autor. En primer término, esta intolerancia aparece como necesaria en vista de que el ateísmo, de por sí, desde su postura por encima de todas las religiones, argumenta Locke, es, en esta medida, intolerante. Y una vez que califica de intolerante al ateísmo, siempre en Locke, ya puede legitimar y convocar la intolerancia porque, entonces, por el supuesto principio de universalidad, no puede esperar tolerancia quien es intolerante.

Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegio de tolerancia (Locke, 1988: 57).

Ahora la tolerancia es un privilegio, no un derecho, puesto que puede ser revocado. Nótese la intolerancia oculta en el juego que se lleva a la paradoja de la tolerancia, y una vez ahí, ya no hay salida. De nuevo, la salida está en disolver la paradoja volviendo al sujeto. En este caso, el autor no salta de un espacio a otro para fundar la tolerancia, sino del sujeto transgresor al sujeto fundante y viceversa. La universalidad del sujeto económico y político se pierde cuando se le traslada al transgresor, la universalidad del sujeto fundante, exigiéndole a aquél que tolere una conducta tribal y sectaria de parte de éste, o sea, al sujeto fundante de la tolerancia se le exige una intolerancia para con el sujeto transgresor que no tiene consigo mismo —no está fundada en sus propios límites—. Él se comportará igual que el transgresor al aplicarle los límites de aquél, pero al hacerlo así, renuncia al propio y, en ese tanto, el sujeto fundante pierde universalidad y, como consecuencia de ello, se vuelve intolerante. Se transmuta en consecuencia, el sujeto de la transgresión con el sujeto fundante de la tolerancia.

Pero será preciso continuar con el análisis de la necesidad de limitar la tolerancia, excluyendo al ateísmo. El origen de la intolerancia declarada contra el ateo, reside en la necesidad central

¹⁸ Ya Tomás Moro, en el mismo momento en que abogaba por la tolerancia religiosa, pedía en su *Utopía* —una de las obras fundadoras de la modernidad— la pena de muerte para los ateos.

de darle fuerza a los contratos, volviéndolos sacrosantos y divinos. Ahí quiebra Locke su universalismo al demandar un trato distinto para quienes no caigan en su universal.

Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo (Locke, 1988: 57).

No se trata de la discrepancia sobre el ser de Dios y sus designios. Toda consideración de Dios, para que sea tolerada, tendrá que estipular y reforzar, como norma moral, la relación contractual. En tal sentido, el ateísmo cuenta con el problema de que no puede establecer esta norma por su carácter crítico y no susceptible de manipulación; en particular y sobre todo, no absolutiza los pactos, ni los sataniza ni los diviniza, simplemente, disuelve los convenios cuestionando su sacralización.

Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo (Locke, 1988: 57).

Así sea únicamente en el pensamiento, disuelve todo: la autoridad y, con ella, disuelve el contrato, se derrumba el mundo de la propiedad individual.

Al llamar a la tolerancia, Locke se ocupa de dejar a resguardo los bienes mundanos y no tolerar todo lo que apele al expediente de la tolerancia, pues algunos de ellos son peligrosos. Esta tolerancia no es válida para todos.

Otro mal más secreto, pero más peligroso para el Estado, existe cuando los hombres se atribuyen a sí mismos y a los de su propia secta alguna prerrogativa peculiar, encubierta con palabras espaciales y engañosas, pero, en realidad, opuesta a los derechos civiles de la comunidad. Por ejemplo, no encontramos ninguna secta que enseñe expresa y abiertamente *que los hombres no están obligados a cumplir sus promesas, que los príncipes pueden ser destronados por aquellos que difieren de ellos en religión o que el dominio en todas las cosas pertenece solamente a ellos mismos*. Tales afirmaciones, propuestas así, desnuda y claramente, pronto atraerían sobre ellos el ojo y la mano del magistrado, y despertarían la vigilancia del Estado para evitar la propagación de tan peligroso mal (Locke, 1988: 55, énfasis agregado).

Para evitar la vigilancia del Estado, Locke considera que estos propagadores de tan peligroso mal, disfrazan su prédica inmoral con otros términos: "dicen las mismas cosas con otras palabras" (Locke, 1988: 55): Todos éstos, de acuerdo con Locke, usan "el pretexto de la religión" (Locke, 1988: 56) para subvertir el orden de las posesiones y del poder político.

¿Qué otra cosa pretenden quienes enseñan que no debe cumplirse la palabra dada a un hereje? Su significado... es que *el privilegio de romper las promesas pertenece a ellos mismos*, puesto que ellos declaran hereje a todo el que no es de su comunión o al menos pueden declararlos así a su arbitrio (Locke, 1988: 55, énfasis agregado).

No se puede tolerar ni a los ateos ni a las religiones sectarias, debido a que rompen los pactos al ponerlos en función —relativizarlos— de otras necesidades que no son estrictamente las del mercado. Una vez asentada la tolerancia, a Locke le preocupa que otros se aprovechen de ella para derrumbar el sujeto de esa tolerancia. Para impedirlo, Locke invoca la intolerancia hacia esta acción que, en tanto presenta tal acción como intolerancia, la intolerancia hacia ella se legitima en la paradoja.

¿Qué otra cosa significan estas doctrinas y otras semejantes, sino que pueden y están preparados en cualquier ocasión a tomar el gobierno y apropiarse de las tierras y fortunas de sus conciudadanos y que solamente piden ser tolerados por el magistrado mientras se hacen suficientemente fuertes como para llevar a cabo sus propósitos? (Locke, 1988: 56).

La misma tolerancia reclamada por la burguesía a la monarquía —mientras se establece definitivamente el mercado— no debe, advierte Locke, reconocérsele a quienes amenazan la propiedad: los que carecen de ella, los excluidos. Doble moral, pérdida de universalismo. Esta intolerancia desvanece la paradoja, ya que se trata de no tolerar a aquellos que interpretan y le dan a la tolerancia otro significado del que ya se le ha reconocido, con lo cual se muestran las limitaciones del universalismo moderno.

Locke quiebra a cada momento el universalismo con excepciones que abiertamente pone en sus oraciones. En esta oración se observa la nueva teología básica necesaria al Estado.

Yo imploro a Dios Todopoderoso que nos conceda que el Evangelio de la paz sea predicado al fin y que los magistrados civiles... dirijan... todos sus consejos y esfuerzos a promover universalmente el bienestar civil de todos sus hijos, con la sola excepción de aquellos que son arrogantes, ingobernables y perjudiciales...(siguiendo)... con paz y modestia los pasos de los apóstoles, sin inmiscuirse en los asuntos del Estado (Locke, 1988: 66).

Cuando Locke define que la avaricia y la falta de caridad no deben ser castigados, sino, al revés, ser tolerados, aun cuando sean pecados, es indudable que tiene en mente aquí a la moral cristiana y su prédica sobre el prójimo. Por ello, el autor quiere cambiar el carácter y significado del cristianismo para hacerlo una religión

intimista de exhortación y aislamiento. Sin embargo, Locke previó que su visión del cristianismo pueda ser objetada y que éste pueda tener otra interpretación de la cual se desprenda una exigencia moral subversiva del orden de propiedad privada, es decir, en términos de Locke, destructora de la paz civil. En tal caso, la actitud del Estado hacia el cristianismo será otra: intolerancia.

Si así es, verdaderamente la religión cristiana es la peor de todas las religiones, y no debería ser abrazada por ninguna persona particular ni tolerada por ningún Estado. Porque si ese es el carácter, si esa es la naturaleza de la religión cristiana, ser turbulenta y destructora de la paz civil, esa Iglesia con la cual el magistrado es indulgente no será siempre inocente (Locke, 1988: 64).

Con este cristianismo no habrá tolerancia. La razón subyacente es que este cristianismo es intolerante. Otra vez salta la paradoja de la tolerancia.

En este lugar la paradoja reviste particular importancia, por cuanto Locke la utiliza para definir la verdadera religión y, en esa medida, la emplea como límite: no hay más allá de la paradoja.

...estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia (Locke, 1988: 3).

Y como nada más se toleran la iglesias verdaderas, no se tolerará a las intolerantes. Contrariamente a lo usual, en donde la aparición de la paradoja ha sido el fin del debate, ahora se deberá iniciar. ¿Quiénes son los intolerantes? Ya se anotó: los ateos, los católicos, los subversivos o quienes perturban la paz civil. La paradoja se disuelve por la razón de que éstos aparecen como intolerantes solo para el orden de propiedad individual, no para todo lo humano y de manera absoluta, abstractamente y vacío de contenido, tal como aparece en la paradoja.

La forma como Locke pretende llegar a la tolerancia, es también reveladora. Al igual que en Voltaire, para Locke la tolerancia la garantiza el Estado; se llega por la ley, no por interpelación a ella, que es la expresión jurídica de los límites políticos y económicos.

Estas acusaciones pronto cesarían si la *ley de la tolerancia* se impusiera en tal forma que todas las Iglesias se vieran *obligadas a establecer la tolerancia como fundamento de su propia libertad* (Locke, 1988: 58, énfasis agregado).

Si las leyes de la tolerancia se aplican, se obtiene el objetivo político deseado: desaparece el peligro de la inestabilidad y se restituye la autoridad. La tolerancia tiene aquí una motivación

política y pragmática. En contrario, la aplicación de la ley y la obediencia de los límites que fundan la tolerancia, constituyen una fuente de intolerancia.

Que haga lo mismo, que dé a los disidentes los mismos privilegios civiles que a los demás súbditos y verá cuán rápidamente estas asambleas religiosas dejan de ser peligrosas (Locke, 1988: 59).

La tolerancia es una respuesta política que pretende responder a un problema de gobierno: eliminar un peligro para la autoridad, o sea, la perturbación de la paz civil. De este modo, instaura el límite religioso para todas las religiones a las que el autor llama sectas. Para todos los efectos, esto significa que todas las religiones que no se atienen a los límites fijados, no pueden esperar tolerancia puesto que

...si ellas no tienden a establecer su dominio sobre otras, o la impunidad civil de la Iglesia en la cual son enseñados, no puede haber razón para que no sean toleradas (Locke, 1988: 57).

Así puede aparecer, al hacer caso omiso del contenido de los límites, la paradoja de la tolerancia que convoca a la intolerancia y justifica el empleo de la represión.

Cuando las contradicciones persisten, en un caso extremo, el empleo de la fuerza, la violencia, será quien defina la religión verdadera: la guerra santa.

Cuando Dios ha quitado todos los recursos para encontrar un remedio, sólo queda la paciencia. Ahora bien: es posible que un hijo mío busque, cuando esté en situación de poder hacerlo, la ayuda de la ley que a mí se me ha negado; es posible que él o un hijo suyo renueven la reclamación hasta que consigan recuperar lo que les pertenece por Derecho. Pero el vencido, o los hijos del vencido, no tienen ningún tribunal, ningún juez a quien recurrir sobre la tierra. En tal caso, *pueden recurrir, como lo hizo Jefté, al Cielo, e insistir en su llamamiento hasta que hayan conseguido* recobrar el derecho, que poseían sus antecesores, de disponer de un poder legislativo de conformidad con lo que la mayoría apruebe y acepte libremente (Locke 1973: 135, énfasis agregado).

Con este fundamentalismo, al abrir las puertas del "Cielo", Locke se percata del caos que puede originar en la Tierra, pues ahora "todo el mundo" podría aspirar a la justicia. El autor objeta que el caos no será mayor que el causado ya por la justicia terrenal, puesta a disposición de todos.

Si se me objeta que eso traería perturbaciones sin fin, contestaré que no serán mayores que las que acarrea la justicia, allí donde todo el mundo puede apelar a ella (Locke, 1973: 135).

En esta respuesta se encuentra la destrucción del estado civil y el pase al estado natural o estado de guerra, del cual solo se saldrá a partir de la victoria de alguno (Locke, 1973: 17) que, obviamente, será el dueño del poder y, en esa medida, dueño del Estado. Desde aquí, regula y fundamenta la humanidad, ya que tal racionalización se hará en nombre del género humano.

Quien apela al Cielo deberá estar seguro de que tiene el derecho de su parte, y que ese derecho merece las molestias y los gastos que ocasiona la apelación, porque, al apelar al Cielo, tendrá que responder ante un tribunal que no puede ser engañado, y que retribuirá, sin duda alguna, a cada cual en proporción a las perturbaciones que haya creado a *sus semejantes*, es decir, a *una parte del género humano* (Locke, 1973: 136, énfasis agregado).

No significa que deberá esperar a llegar al reino de los Cielos para alcanzar justicia, sino que, invocando a los Cielos, el poder civil actuará, aquí en la Tierra, de conformidad con semejante llamamiento. Parece que este último será el que resuelva, en cuyo caso, independientemente de las invocaciones que cada civilización realice, todo se resolverá y se fundará en la fuerza del dios invocado por los triunfadores. En resumidas cuentas, siempre será un problema de fuerza y, en esa medida, fundamentada en una intolerancia primaria.

Finalmente, la respuesta es hacer una reclamación justa o una guerra justa, en el entendido de que tal guerra es la que se hace recurriendo al cielo. El resto quedará en las manos de Dios. Si esa apelación es falsa, Dios se encargará de castigarla, no el ser humano. Por ahora queda, como lo hizo Jefe, considera Locke, "apelar al Cielo" para reclamar ante la justicia o para hacer la guerra. Quien invoca al cielo tendrá que ser apoyado, en el entendido de que éste tiene que estar diciendo verdad puesto que se arriesga al castigo eterno. Se evidencia una concepción teológica propia del Dios de los Ejércitos del Pentateuco bíblico. Aquí no hay tautología: el vencedor es el que Dios quiere porque Dios es victorioso, poder absoluto: omnipotente.

No es de extrañar que, de alguna manera, el autor acaba por considerar tolerable todo aquello banal o frívolo, esto es, inofensivo e inocuo.

...si reflexionamos correctamente, advertiremos que, en su mayor parte, son *cosas tan frívolas* como éstas las que... podrían ser observadas y omitidas. Digo, que son cosas tales como éstas las que alimentan enemistades implacables entre hermanos cristianos, o todos los cuales están de acuerdo en la parte sustancial y verdaderamente fundamental de la religión (Locke, 1973: 28, énfasis agregado).

La intolerancia es irracional por ineficaz, e ineficaz por el motivo de que se ocupa de imponer lo banal, por supuesto, lo que dentro de la sociedad moderna ahora aparece como inofensivo: aquello que no pone en peligro la paz civil, o sea, no arriesga el sistema de propiedad.

Ni la realización ni la omisión de ninguna ceremonia en esas asambleas religiosas aprovecha ni perjudica la vida, la libertad o las posesiones de ningún hombre (Locke, 1988: 36).

La intolerancia del Estado consistiría en el uso de la fuerza para imponer los asuntos de fe, entendiéndose por ésta, la salvación de las almas y de las cosas del otro mundo. Mientras reprima otros modos de propiedad no individual, no es intolerante, a pesar de la fe y religiosidad reprimidas ahí. En vista de que la única autoridad es la del Estado, a las iglesias solamente se les tolerará autoridades que rijan dentro de su Iglesia.

3.3. Las dos cabezas del águila en Rousseau

Las civilizaciones antiguas, juzga Rousseau, no pueden considerarse tolerantes; el cristianismo tampoco, si bien por motivos distintos. Mas, pese a que los antiguos no eran intolerantes, los cristianos sí. En la antigüedad no existió el espacio para el conflicto, pues aún prevalecía la unidad político-religiosa; como no se ha perdido la unidad, el espacio de tolerancia no es necesario. La dificultad para comprenderlo reside en que los antiguos aparentan ser tolerantes; la indiferenciación entre religión y política constituye el velo obstaculizador que entorpece su comprensión inmediata. Debido a ello, ni siquiera puede plantearse si existe o no tolerancia en la antigüedad, ya que el Estado todavía conservaba en unidad la religión y la política, de un modo tal que no había "más misioneros que los conquistadores" (Rousseau, 1980: 133). Por esto, toda guerra aparece al mismo tiempo, como indisolublemente política y religiosa.

¿Qué alguien pregunta cómo no había guerras de religión en el paganismo, en el que cada Estado tenía su culto y sus dioses? Respondo que precisamente porque cada Estado tenía su culto propio, igual que su gobierno, *no distinguía entre sus dioses y sus leyes*. La guerra política era también teológica (Rousseau, 1980: 132, énfasis agregado).

Esta identidad (no distinción) entre conquistadores y misioneros es valorada altamente por el autor; aunque claro, será iconoclasta advertir a un ilustrado que no levanta la bandera de la secula-

rización, entendida ésta como separación total entre la religión y la política. Pero, en efecto, Rousseau pretende restaurar o recuperar esta unidad propia del Estado teocrático, nada más que ahora, con preeminencia del espíritu político y social. Eso significa, con un nuevo sujeto: el sujeto moderno, en su propio espacio.

En este camino, paradójicamente, el cristianismo, en vez de contribuir, obstaculiza dicha recuperación. Se puede observar la totalidad del proceso con detenimiento. Con anterioridad a Jesús, todo el politeísmo en su conjunto constituía, siempre en Rousseau, una sola religión: el paganismo como un único mundo. Esta identidad se rompió,

...cuando Jesús vino a establecer sobre la tierra su reino espiritual; lo cual, separando el sistema teológico del político, *hizo que el Estado dejara de ser uno, y causó las divisiones intestinas que jamás han dejado de agitar a los pueblos cristianos* (Rousseau, 1980: 133, énfasis agregado).

Éste tuvo que ser el momento “cuando la cruz hubo expulsado al águila” (Rousseau, 1980: 139). Aquí se presenta una dificultad que, a la ligera, simplemente podría resolverse declarándola un descuido o contradicción del autor. No obstante, el camino más apropiado se perfila en asumir tal contradicción como aparente y buscar su resolución en un análisis más profundo, detallado y cuidadoso.

Primeramente, Rousseau está criticando a Jesús por intentar instaurar un reino dividido: escisión entre lo político y lo religioso, es decir, instaurar un orden secularizado —demanda del proyecto de la Ilustración—. Ahora Jesús resulta ser un ilustrado; en esa medida, contiene las pretensiones que la Ilustración anuncia; y Rousseau lo advierte con claridad. Luego, el ginebrino debería defender en este sentido a Jesús; sin embargo —y aquí aparece la contradicción— no lo hace sino que lo ataca.

La contradicción se disuelve al percibir el punto exacto hacia donde Rousseau dirige su ataque. Primero, estima Rousseau, la escisión que hizo Jesús entre lo religioso y lo político es falsa.

Ahora bien, no habiendo podido entrar nunca en la cabeza de los paganos esta idea nueva de un reino del otro mundo, miraron siempre a los cristianos como verdaderos rebeldes que, bajo una sumisión hipócrita, no buscaban sino el momento de hacerse independientes y amos, y de usurpar hábilmente la autoridad que fingían respetar en su debilidad. *Tal fue la causa de las persecuciones.* // Lo que los paganos habían temido llegó: entonces todo cambió de faz: los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y muy pronto se vio a aquel pretendido *reino del otro mundo convertirse* bajo su jefe visible en el más violento despotismo *en éste* (Rousseau, 1980: 133, énfasis agregado).

Se puede notar el reproche a quienes, a partir de su debilidad, imponen su criterio y valores, desde los cuales se hacen presentes en la historia: los humildes y débiles, cristianos en este caso, no sumisos de corazón, sino hipócritamente sumisos, esto es, profundamente soberbios y orgullosos —“igualados”, dirían en el Méjico de hoy—. Esta valoración de la dignidad del esclavo, pasó como rencor hasta la sensibilidad actual, vía Nietzsche¹⁹.

También se puede advertir, por una parte, que el reproche específico del ginebrino a los cristianos no es por separar la religión de la política, sino, por el contrario, el no separarla en realidad al pretender traer el reino de los cielos a la tierra. Y ésa es una pretensión política. Es una religión que no se ha espiritualizado —como abstracción— en verdad, al hacer rondar siempre en este mundo, el reino del otro mundo —la espiritualización del otro—. Al pretender su advenimiento entre los seres humanos, no conduce, como debería, al ensimismamiento, el regocijo, la contemplación y la soledad interior que dialoga con la sublime naturaleza. No conduce a ocuparse del alma y despreocuparse del cuerpo, como lo establece la religión natural²⁰. Esta pretensión de hacer advenir el reino del otro mundo en éste, provoca un perpetuo conflicto de poderes y obstaculiza la imprescindible unidad del Estado. Por cierto, tal es la razón por la cual se persiguió a los cristianos en la antigüedad, con lo cual, su persecución resulta legítima puesto que fue una persecución política, no religiosa; por lo tanto, siguiendo al autor, aquí no hay intolerancia pues los primitivos cristianos fueron culpables de ser objetos de persecución: provocaron al poder político, debilitándolo.

Sin embargo, como siempre hubo un príncipe y leyes civiles, de este doble poder resultó un *perpetuo conflicto* de jurisdicción que ha hecho imposible toda buena organización política en los Estados cristianos; y jamás se ha llegado a saber cuál de los dos, si al amo o al sacerdote, estaba obligado uno a obedecer (Rousseau, 1980: 134, énfasis agregado).

Esta situación engendra la intolerable dualidad de poderes; dualidad provocada por Jesús. Y en vista de que todo lo que provoca el debilitamiento de la unidad del Estado y del individuo,

¹⁹ Cfr. la rebelión del esclavo generadora de la moral del resentimiento, en Nietzsche, 1989: 42.

²⁰ En lo referente a su concepción teológica, Rousseau “tiene escaso interés en elaborar complicadas pruebas metafísicas sobre la existencia de Dios.. probablemente esta demostración metafísica...(aparecidas en la *Profesión de fe del vicario saboyano*)... no formaba parte del proyecto original de Rousseau y puede haberse visto arrastrado a hacerla por su deseo de enfrentarse con los *philosophes* en su propio terreno. // ...estas especulaciones metafísicas no pueden ocupar un lugar prominente en su pensamiento” (Grimsley, 1977: 95).

socavándola, es inaceptable —intolerable—, este cristianismo de Jesús resulta igualmente inaceptable, intolerable en el ámbito público primero, y en el ámbito privado después.

...todo lo que rompe la *unidad social* no tiene valor ninguno; todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción *consigo mismo*, tampoco tienen valor alguno (Rousseau, 1975: 162, énfasis agregado).

Se advierte aquí que “unidad social” es distinto y contradice a “consigo mismo”. De nuevo se descubre el carácter exterior del individuo y el ciudadano. Lograr ambos, por consiguiente, presupone la homogeneización de los seres humanos. Homogeneización que no puede realizarse en abstracto, sino que será hacia un sujeto social cohesionador; sujeto que sin duda tiene que alejarse del cristianismo de Jesús —del verdadero, a decir de Rousseau—, porque el ámbito de la vida social de esa sociedad, la de las relaciones mercantiles y la concentración de la fuerza, sería inviable.

...una sociedad de verdaderos cristianos ya no sería una sociedad de hombres (Rousseau, 1980: 137).

Por otro lado, el cristianismo de Jesús resulta inconveniente ya que debilita las leyes civiles; además de crear una falsa espiritualización (pretender el reino del otro mundo en éste), socava y subvierte las leyes y la autoridad del Estado por el motivo de que al destruir la religión pagana que no “distinguía en nada sus dioses y sus leyes”, le resta fuerza al poder del Estado y a la capacidad de hacer la guerra. Es intolerable porque impide que las guerras políticas, necesarias para la conformación del Estado-nación, se conviertan también en guerras religiosas.

Las tropas cristianas son excelentes, nos dicen. Que me las muestren (Rousseau, 1980: 138).

El espíritu frugal y humilde del estoicismo cristiano, así como su preocupación por el prójimo, su moral en definitiva, le imposibilitan hacer uso de la violencia y, en esta medida, ser ciudadanos que defienden a muerte (derramando sangre) la propiedad de quienes quieren usurparla.

Habría escrúpulo de expulsar al usurpador; sería preciso perturbar el reposo público, *usar la violencia, derramar sangre*; todo esto concuerda mal con la dulzura del cristiano (Rousseau, 1980: 138).

Como soldados, si acaso, ciertamente "cumplen con su deber, pero sin pasión por la victoria" (*loc. cit.*). En ambos casos, tanto para la represión interna, para alterar el orden público, como para la represión externa (guerra), estos cristianos son ineficientes debido a sus escrúpulos.

Todo ello conduce a la necesidad de separar de modo real lo religioso y lo político; en principio. Dicha separación la efectúa Rousseau, de forma definitiva —verdadera—, enviando esta religión de Jesús al ámbito privado individual, aunque luego la eliminará también de ahí. Tal reflexión la profundizará en la *Confesión de fe del vicario saboyano*. De momento, procede a sacar la religión de Jesús de la dimensión política, creando para ella un ámbito distinto en donde se torne civil y políticamente, inofensiva: el ámbito privado. Así construye su secularización. Por ello, esta secularización no supone, como más adelante se verá con detenimiento, la absoluta escisión ente la religión y la política, sino una nueva y distinta articulación de tales dimensiones.

Ahora, Rousseau enfrenta un problema mayúsculo: su secularización provocó, en su primera fase, la pérdida de la preciada unidad social y política, al crear un espacio privado con una religión tan "perjudicial" y dejar el espacio público sin religión, totalmente terrenalizado, lo que no significa secularizado, como podría suponerse. Recuperar esta unidad perdida se vuelve urgente, pues ella es un requerimiento para la constitución del "contrato social". Tal unidad social y política constituye una preocupación fundamental —es fundamento— de la sociedad. Esta dificultad le aparece en el intento por constituir el Estado, después de extirpada la religión; percibe ahí que el Estado no puede constituirse plenamente sin una sólida base religiosa. Requiere retomar a lo religioso para recuperar por completo la unidad política. Para sostener su argumento, pretende hallar una determinación histórica a la tesis hobbesiana apoyada por él: "jamás fue fundado un Estado sin que la religión le sirviese de base" (Rousseau, 1980: 135). Luego, otra vez, tiene que volver a restaurar la unidad ya destrozada por él. Necesita volver a juntar los pedazos resultantes de su separación radical. Nota que el Estado precisa de una espiritualización, pero tal espiritualización no emanará de los evangelios pues ellos subvierten la autoridad. El cristianismo evangélico —el de Jesús— es inaceptable porque no es verdadero, y no lo es, por la razón de que destruye la unidad del Estado y hace dudar a los seres humanos acerca de la validez o legitimidad de sus leyes y el sacrificio de vidas humanas que ellas demandan. Le resta fuerza a las leyes civiles porque las despega del corazón de los ciudadanos.

Pero al no tener esta religión ninguna relación particular con el cuerpo político, deja a las leyes la sola fuerza que ellas sacan de sí

mismas, sin añadirle ninguna otra, y por ello queda sin efecto uno de los grandes vínculos de la sociedad particular. Más aún: lejos de destinar los corazones de los ciudadanos al Estado, los despega de él como de todas las cosas de la tierra; no conozco nada más contrario al espíritu social (Rousseau, 1980: 137).

Habiendo denunciado al cristianismo por no dividir realmente el ámbito religioso del político, y con ello, encubrir y mantener una unidad perjudicial, ahora lo critica por constituirse en un obstáculo para recuperar la homogeneidad y la cohesión social, puesto que ese cristianismo no es el tipo de religión necesaria y útil al Estado; no lo es por cuanto impide que el "corazón" (espiritualidad) del ciudadano se apegue al del Estado. Debido a esto, concluye, "la ley cristiana es en el fondo más perjudicial que útil para la fuerte constitución del Estado" (Rousseau, 1980: 135).

Es forzoso notar que continúa refiriéndose al cristianismo de los evangelios. No se refiere a la religión del cristianismo imperante, romano y eclesial, en vista de que a éste no le ve mayor problema toda vez que tal cristianismo es, "bien mirado", un nuevo paganismo.

Sin disputar sobre el valor de los cruzados, haré observar que muy lejos de ser cristianos, eran soldados del sacerdote, eran ciudadanos de la iglesia; se batían por su país espiritual, que ella había convertido en temporal no se sabe cómo. Bien mirado, esto es paganismo: como el evangelio no establece una guerra nacional, toda guerra sagrada es imposible entre los cristianos (Rousseau, 1980: 139).

Todo el valor del cristiano-romano desaparece cuando se substituye el águila por la cruz. Contrariamente, la religión necesaria que permite transformar las guerras nacionales en guerras sagradas, es aquella que sanciona y legitima el orden emanado desde el Estado. En esta dirección, únicamente un autor "cristiano" (del tipo romano) ha visto la enfermedad y la cura.

De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto bien el mal y el remedio, que ha osado proponer la reunión de las *dos cabezas del águila y reducir todo a unidad política* (Rousseau, 1980: 134, énfasis agregado).

Unidad política que contiene las dos cabezas del águila: el Estado y la Iglesia. El imperio del águila reúne la espada y la cruz (el cuerpo y el alma): armonía total.

Para encontrar la religión necesaria y verdadera, el autor primero distingue tres tipos de religiones a fin de expresar claramente su fórmula: la religión del ciudadano, la del hombre, y la del sacerdote. La última es la perjudicial y nociva: la cristiana

romana —aquí se advierte la institución central del ataque: el catolicismo—; la anterior fue conocida como la religión natural (más interior, mística o espiritualizada) y la primera, la saludable religión civil —por cierto, muy ligada con el espíritu de la Reforma, del cual el calvinismo será la expresión más acabada—. Esta religión civil, pese a los defectos, propios de un Estado teocrático, posee toda la virtud buscada por Rousseau: garantía de la unidad civil necesaria para el funcionamiento del Estado. El Estado en este caso procede como el sacerdote, nada más que, por diferentes razones. Es un tipo distinto de fe; funcional porque cuenta con el derecho a ejercer la violencia ²¹. Cuando ya el Estado no puede

...obligar a nadie a creer en ellos ...(en las leyes de la autoridad civil)... puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea; puede desterrarlo no como a impío, sino como a insociable; como a incapaz de amar sinceramente a las leyes, la justicia, y *de inmolar en la necesidad su vida a su deber*. Que si alguien, tras haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, *se conduce como no creyendo en ellos*, sea condenado a muerte; ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentido ante las leyes (Rousseau, 1980: 140, énfasis agregado).

Aquí se presenta una conclusión en gran manera relevante por esclarecedora, a saber, la reconfiguración de los espacios público y privado: el significado real de la secularización moderna. No interesa que, en su interioridad, cada quien crea o no crea en la justicia tutelada por las leyes civiles; interesa que cada quien se comporte o “conduzca como creyendo” en ellas; abre así, el espacio público. Es tolerada, por consecuencia, toda religión que no tenga ningún efecto civil, que no contravenga el reino de este mundo, y más bien, al revés, serán promovidas aquellas que refuercen tales sentimientos de sociabilidad, sin los cuales “es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel” (*loc. cit.*). En otras palabras, serán toleradas aquellas religiones que no engendren o provoquen ninguna acción social; de lo contrario, si se conducen “como no creyendo” en ellas, la muerte es la respuesta. Será sacrificado quien no esté dispuesto a sacrificarse. El sacrificio es inexorable: la muerte o el destierro. Finalmente, la muerte siempre fundamenta esta tolerancia.

De suerte que, la única que consigue unir verdaderamente las “dos cabezas del águila” (la espada y la cruz), o dicho con las

²¹ A fin de comprender a plenitud el criterio que Rousseau toma de Hobbes, recuérdese su análisis: “Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes, 1995: 150). Reverencia que Hegel ya no tendrá en consideración, utilizando directamente la mayúscula para el Dios-Estado.

imágenes de Rousseau, la única que restituye el águila mientras desplaza la cruz usurpadora, es la religión civil. Esta religión si posee iniciativa de acción; posee además, múltiples ventajas y un único defecto.

...la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, *la santidad del contrato social y las leyes*; he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: la intolerancia (Rousseau, 1980: 140, énfasis agregado).

Intolerancia aquí es un defecto, o dogma negativo, ya que subvierte la unidad social alcanzada por el Estado. Evidentemente, esta intolerancia alude a las relaciones de la religión civil con otras religiones. Con todo, la intolerancia de las leyes, del contrato que pide castigo, declara quienes son malos, y mata (exige la vida de los seres humanos), puede ser sostenida por la religión civil, sin declararse por eso intolerante, por la razón de que manifiesta ese límite político. Por tal intolerancia política, no deja de ser tolerante; lo será cuando defienda la santidad del contrato social como un dogma teológico ante las otras religiones. En tanto se mantenga dicho límite en el ámbito político, la religión civil se torna tolerante. Así, la intolerancia se oculta cuanto se desplaza del ámbito religioso al político; la sustenta desde afuera de lo religioso; ajena a los sujetos involucrados: las diversas religiones. La religión civil es del todo tolerante con la intolerancia del Estado, y demanda la misma tolerancia a las demás religiones. De este modo, solo se cataloga como intolerantes a quienes están siendo intolerantes con la intolerancia (la del Estado). Las religiones tolerantes con la intolerancia del Estado, son asumidas como tolerantes. Ahora la paradoja como sentencia no es aplicada porque ya no conviene, y por el contrario, se aplica la tolerancia a la intolerancia. Ser tolerante exige ser intolerante con esta intolerancia, según la paradoja, pero no aparece aquí pues el espacio está abierto (religioso-político); aparecerá cuando se cierre o limite el espacio religioso.

El único dogma negativo —defecto— no se corrige con una total tolerancia religiosa, puesto que, como en el caso del cristianismo evangélico, las pretensiones de universalismo de la religión la volverán intolerante con respecto a las otras, y dicha intolerancia no deja de afectar lo civil ya que "estas dos intolerancias son inseparables" (*loc. cit.*). Y esta intolerancia entre las religiones, bien se puede observar, la rechaza el autor por el motivo de que subvierte ahora la unidad social lograda por medio de la autoridad política, y a la cual, por esta vía, la religión podría deslegitimar. No obstante, la intolerancia, en tanto resguarda la unidad social cimentada en las relaciones mercantiles, es plenamente aceptada por Rousseau: cuando la intolerancia religiosa coincide con la

intolerancia del Estado. El problema lo tienen las otras religiones que no coinciden con el Estado: no pueden ser intolerantes con esta religión civil pues entonces el Estado será intolerante con ellas. Ahora que el espacio está cerrado, sí aparece la paradoja en aras de la tolerancia: intolerante con los intolerantes.

Obsérvese que Rousseau está objetando, por una parte, la intolerancia mutua entre las religiones establecidas, y por otra parte, la intolerancia de las diversas religiones con la religión civil, que es la del Estado; no aboga por la tolerancia sin límites, ni aun en el orden religioso. No hay total tolerancia religiosa. Y política tampoco la hay, en vista de que justamente la intolerancia política (autoridad) es la que determina cuáles son las religiones verdaderas y cuáles no. El juez intolerante es establecido de modo intolerante.

Queda claro que el ginebrino no acepta todo universalismo *per sé*, sino únicamente cierto tipo de universalismo, puesto que ha rechazado las pretensiones universales de la iglesia. Ello es inevitable y no se puede ignorar.

Dondequiera que la intolerancia religiosa está admitida, es imposible que no tenga un efecto civil (Rousseau, 1980: 140).

Por otra parte, insiste Rousseau, la crítica al universalismo de Jesús no se dirige a su carácter espiritual —abstracto, del alma—, sino al carácter subversivo —y por ello falso— de su moral; al no sacralizar el contrato, subvierte las leyes que emanan del Estado y que fundamentan su autoridad única. Este cristianismo no posee la suficiente abstracción o separación de las cosas terrenas —verdadera espiritualización—: no separa el alma del cuerpo. Queda claro entonces, Rousseau se refiere a la espiritualización, polisémicamente; en este último sentido, alude a lo totalmente descarnado: el reino fuera de este mundo. Por ello acepta la independencia de lo político de lo religioso, aunque de manera definitiva y total, para restaurar luego su unidad con una nueva religión; y aquí aparece la segunda acepción de espiritualidad, como espiritualidad encarnada: en el reino de este mundo, pero ahora un nuevo mundo. En esta verdadera y eterna unidad, la espiritualidad verdadera es alcanzada con la preeminencia de la política: la religión civil; una religión única y excluyente de todas las que subvierten la política. A fin de lograr una mejor comprensión, puede emplearse el término espiritualidad para el primer sentido, y espiritualización para el segundo. Ahora se puede precisar: el cristianismo evangélico constituye una espiritualidad y la espiritualidad subvierte al Estado; mas por otra parte, el Estado necesita una espiritualización. En función de esto, Rousseau declara falsa toda espiritualidad y nada más admite —intolerancia total— la espiritualización. Como se verá

más adelante, la tolerancia para la espiritualidad no tendrá lugar, por último, ni siquiera en el ámbito privado.

Esta configuración de la vida social, en síntesis, permite a la tolerancia emerger ulteriormente. A partir de la autonomía de lo político con lo religioso, la tolerancia surge solo para resolver la dificultad planteada por tal independencia; una respuesta al conflicto de las partes separadas y ahora en relación: el dominio del Estado y su religión; y todas las demás, reducidas a la competencia privada, aunque sin introducir sentimientos subversivos. Los cristianos, por su parte, resolvieron esta relación con la intolerancia, en vista de que arrastraban una falsa espiritualización que les impidió ser tolerantes. Esto es, se habían traído el otro mundo a éste.

Habrà libertad de culto pero una sola religión, por expresarlo en otros términos: la estatal o civil; tal sentencia puede resumir la salida rousseauiana. Queda claro, de paso, que el ateísmo tampoco es tolerado ya que podría cuestionar la religión del Estado. Ahora la tolerancia atribuida a Rousseau aparece como un espacio de opciones, siempre limitado, y tutelado políticamente. Sin embargo esta respuesta tiene una concreción todavía mayor. No se trata apenas de la primacía de lo político en general, sino de la primacía del Estado burgués; la política moderna, específicamente. Pero de momento, puede notarse que se trata de una tolerancia que supone una intolerancia en otro espacio, desde el cual regresa al ámbito genético.

De esta forma, solamente puede ser tolerante, saliéndose de los sujetos de la tolerancia y superponiéndoseles en otra dimensión o desdoblamiento: tolera lo religioso desde lo político. No se trata de una auto-tolerancia o tolerancia mutua entre sujetos que se auto-reconocen. Ello significa: la tolerancia religiosa tiene lugar solo desde otro ámbito de la actividad humana no religiosa, no desde el ámbito propio; erigiendo un juez en un ámbito ajeno, ahora al propio le aparece como juez imparcial, nada más que absolutizado. Por ende, fuera del ámbito propio de los sujetos, se convierte en un súper sujeto. Y hecho esto, se oculta la intolerancia fundante. Quedan instituidos los límites posibles de la tolerancia, una vez instituida la religión civil.

...deben tolerarse todas aquellas que toleran a las demás, siempre que sus dogmas no tengan nada contrario a los deberes del ciudadano (Rousseau, 1980: 140).

Toleradas todas las que se toleran entre sí; que renuncian a la acción y aceptan al Estado por encima de ellas. Los deberes, límites, del ciudadano son incuestionables y sagrados para todas; tal es el límite de la tolerancia religiosa. Ésta es la condición para ser

tolerado, la cual tolera esa intolerancia que aparece ajena: deben persignarse en el altar del Estado y venerar como sagrada dicha intolerancia. Aquí el Estado es la totalidad; fuera de él no hay tolerancia. Es imprescindible anotar que, equivocadamente pues no aparece en su texto, se le ha atribuido a Rousseau la paradoja de la tolerancia —lo cual no asombrará a los especialistas—. No obstante, será de igual modo imprescindible anotar que tampoco se puede interpretar siempre o deducir de manera válida como norma universal y abierta (sin límites) la paradoja de la tolerancia —lo cual quizá sí asombre a los especialistas— del texto de Rousseau. La fórmula del autor es "tolerar todas aquellas que toleran", así, en términos positivos, y no en términos negativos como se ha divulgado. No es "intolerancia con los intolerantes", sino "tolerancia con los tolerantes", que es bien distinto. La diferencia es significativa en vista de que ser intolerante no es lo mismo que no ser tolerante. Pero esto se verá en otro capítulo.

Pero quien se atreva a decir: *fuera de la Iglesia no hay salvación*, debe ser echado del Estado, a menos que el Estado sea la Iglesia y que el príncipe sea el pontífice (Rousseau, 1980: 141).

En el Estado teocrático no es necesaria tal medida, puesto que no existe distinción entre Estado e Iglesia. Ésta es la única excepción que Rousseau admite: cuando el Estado y la Iglesia, y el príncipe y el sacerdote, son lo mismo. En este caso, el Estado puede tolerar que fuera de la Iglesia no hay salvación. En todos los demás Estados, esta consideración no debe ser admitida. Se colige con facilidad, ya que los términos Estado e Iglesia actúan en este contexto como sinónimos, que tal planteamiento puede ser reformulado en términos afirmativos conservando el mismo sentido: *fuera del Estado no hay salvación*. O sea, únicamente se tolera a la iglesia que pretenda que fuera de ella no hay salvación, cuando ella es el Estado mismo. Es, sin duda, una forma de Estado teocrático. Y esto más que tolerable es necesario.

Hay en el planteamiento de Rousseau un anhelo por una especie de Estado teocrático, solo que dominado por las relaciones mercantiles y sancionado desde la política. Se percibe asimismo que la secularización, al menos en su sentido moderno, no puede comprenderse como la independencia de lo político y lo religioso, y éstos a su vez de lo económico, sino como una rearticulación de tales ámbitos, en donde lo económico determinará a los otros. De este modo, se manifiesta una intolerancia fundamental que abarca y aspira a cohesionar a toda la sociedad, la intolerancia moderna: fuera del mercado no hay salvación. Mediante ella se pretende la armonía universal. La justicia y el bien se identifican. El proceso acaba cuando las leyes civiles se tornan en leyes divinas. Así en el

cielo como en la Tierra. Se regresa a Platón. Totalitarismo a la vista ²². No es que la intolerancia domina en dicho mundo, sino que en él la tolerancia ya no posee ningún sentido.

3.4. La teocracia del comercio en Hume

Para ubicar específicamente el espacio humano de reflexión teológica, y, en consecuencia, el sujeto de la tolerancia religiosa, es menester partir de sus valoraciones históricas, sociales y etnológicas.

Hume juzga que la religión de la humanidad, en sus "toscos orígenes", fue el politeísmo. Y por más que afirme no encontrar "signos de una religión más perfecta" (Hume, 1992: 5), no debe interpretarse esto como una valoración positiva del politeísmo, sino, sencillamente, como una condición natural —y lo natural aquí no constituye para el autor ninguna fuente de criterio axiológico, divino, epistemológico o político— apropiada a una supuesta condición humana original. La naturaleza constituye una condición en extremo desvalorizada, unida con el atraso, la superstición y la barbarie. Ello se inició con toda civilización diferente a la originada en Europa.

Las tribus salvajes de América, África y Asia son todas ellas idólatras. No hay una sola excepción a esta regla... las gentes de... tal región eran ignorantes y salvajes (Hume, 1992: 6).

Tales sociedades salvajes nada más pueden estar pobladas por gentes incapaces y débiles mentalmente. La expectativa que se pueda tener del poblador de estos pueblos es corta.

...no esperéis que vaya a emplear su mente en investigar con ansiedad un asunto que para él es tan remoto y tan poco interesante, y que rebasa los límites de su capacidad (Hume, 1992: 9).

Tal ser primitivo, apenas elevado de la condición animal, siempre está fuera de Europa. Además, no se halla únicamente en tal supuesto pasado, pues primitivo, salvaje o bárbaro, designa con más amplitud una condición humana muy particular y precisa que bien puede persistir y, de hecho, persiste en el presente.

²² El término totalitarismo se refiere a la auto-represión y planificación de la interioridad humana, más cercana a la saturación que limita la realización espiritual, tal como la entienden autores como Herberth Marcuse y Hannah Arendt.

...(las)... naciones bárbaras e ignorantes, tales como los pueblos africanos e indios, e incluso los japoneses... no pueden formarse grandes ideas del poder y del conocimiento (Hume, 1992: 94).

La preocupación acerca de la religiosidad surgida de otras civilizaciones, y de otras experiencias sociales, radica en el efecto que tiene sobre la moral social. Es decir, que se vuelve una religiosidad popular.

En la actualidad, la vulgaridad se prolonga a gentes vulgares que perciben a Dios ligado al dolor y a la muerte, desde sus viles y simples necesidades humanas. Posiblemente por eso, habría que anotarle a Hume, descubren ellos a un Dios que consuela y acompaña en el dolor, y no uno que afirme y legitime una autoridad única y uniforme. Con tal homogeneización, el arribo al autoritarismo queda abierto.

...las gentes vulgares continúan apoyándose en principios irracionales y supersticiosos, no llegan nunca a esa opinión teísta mediante proceso argumental alguno, sino siguiendo una manera de pensar más adecuada a su genio y capacidad (Hume, 1992: 44).

Dichas formas de religiosidad se originan en su particular y concreta vitalidad: las necesidades vulgares, como vulgares son ellos, conforme a Hume. Arriban a Dios a partir de la costumbre y el hábito; a las maneras "más adecuadas a su genio y su capacidad".

...la ansiosa preocupación por la felicidad, el miedo a posibles desdichas futuras, el terror a la muerte, la sed de venganza, el apetito por la comida y otras necesidades (Hume, 1992: 15).

Estas formas de religiosidad falsas —siempre en Hume— se originan en ciertas propensiones de las gentes comunes. No es de extrañar su preocupación por hacer brotar en tales gentes la religiosidad necesaria, solamente que ahora desde fuera. Debido a su propensión natural, desde ellas mismas no puede esperarse la solución: van a corromper todo sentimiento religioso y moral verdadero; no son sujetos.

...las gentes comunes, ...(son)... las únicas que propensas a corromper algún principio y opinión (Hume, 1992: 53).

La religiosidad popular, ya en su máximo alcance degenerante y corruptor, aparece como demoníaca, toda vez que expresa fuerzas que dañan a los seres humanos. Hume no considera que, posiblemente, sea la espiritualización de un dolor provocado por la vida institucional dominante: el poder excluyente, esto es, el lamento

o escape de una criatura que, en la lucha social por su existencia, resulta oprimida y derrotada. No encuentra su salvación en este mundo. No obstante, el autor interpreta tal expresión humana como una simple superstición que no debe tolerarse.

Así, puede afirmarse, sin temor a errar, que las religiones populares, según el concepto más vulgar de que son susceptibles entre sus devotos, son una especie de demonismo (Hume, 1992: 96).

Estas religiosidades son representaciones simbólicas de dolor que no se toleran al ser valoradas como superstición. Por ello, las palabras tienen otro significado. Esto dificulta el control de la espiritualidad.

Entre los idólatras, las palabras pueden ser falsas, y puede que no representen la opinión secreta de quienes las pronuncian (Hume, 1992: 94).

Tal gente vulgar y común, debido a su "estrecha capacidad" (Hume, 1992: 20) no puede elevarse a Dios, al verdadero, por sus propios medios. Y quienes se encuentran en este estado de ignorancia, es prácticamente toda la humanidad.

...el politeísmo ha prevalecido y todavía prevalece entre la mayor parte de la ignorante humanidad (Hume, 1992: 21).

Las gentes vulgares incluyen a algunos europeos que también resultarán excluidos.

...los jugadores y los hombres de mar ...(son)... los menos capaces de producir serias reflexiones, son al mismo tiempo los que albergan ideas más frívolas y supersticiosas (Hume, 1992: 20).

El problema de la religiosidad popular (superstición) radica en que socava el orden establecido por el sistema de propiedad generado en las costumbres inglesas. Aquélla no acierta a concebir los verdaderos rasgos divinos. Con tal valoración, se excluye igualmente a los propios pueblos europeos.

A cualquiera que examine con imparcialidad el asunto, se le mostrará con evidencia que los dioses de los politeístas no son mejores que los duendes o hadas de nuestros ancestros, y que no son merecedores de ninguna piadosa adoración o veneración. Estos pretendidos religionistas (*sic*) son, en rigor, una especie de ateos supersticiosos y no reconocen la existencia de *un ser que se corresponda con la idea que nosotros tenemos* de la deidad. No hay en sus creencias un primer principio de la mente o pensamiento; no

hay gobierno y administración supremos; no hay plan o intención en la fábrica del mundo (Hume, 1992: 26, énfasis agregado).

Resulta más claro ahora que este Dios carece de universalidad, aunque pretensiones de universalidad tiene: el Dios verdadero. Es obligado concluir en este lugar, que este Dios guarda alguna relación con los fabricantes: aquellos para quienes el mundo es una "fábrica".

El otro resulta anulado desde que se esgrime como criterio, "la idea que nosotros tenemos". Lo cual incluye un principio único de la dominación (autoridad, supremacía y obediencia: destino), que somete, bajo una visión mecanicista, a un supuesto plan intencional, la total dinámica del mundo. Para todos los otros sistemas teológicos, carentes de los tres principios justos y sublimes, la sentencia es la siguiente. Es obligatorio que un sistema teológico verdadero, siempre en Hume, incluya la aceptación de un plan divino con proyección escatológica, y que, tal concepción corresponda con la idea de aquellos quienes perciben el mundo como una fábrica. De lo contrario:

Sería, ciertamente, un gesto de suma cortesía el que dignificásemos con el nombre de religión un sistema de teología tan imperfecto (Hume, 1992: 34).

La intolerancia alcanza igualmente al propio cristianismo, en particular al catolicismo. Las imperfecciones de esta religiosidad son algo distintas a las atribuidas a las religiones bárbaras. Degenera al individuo, no tanto al levantar otros valores, sino al entorpecer su correcto desempeño social al restaurar el perdón y el amor al prójimo; subvierte de esta forma las necesidades de defensa del Estado nacional.

En vez de destruir monstruos, someter tiranos y defender el propio país, son los disciplinazos, los ayunos, la abyecta sumisión y la obediencia servil los medios para lograr que los hombres obtengan honores celestiales (Hume, 1992: 64).

Y al infundir tales valores en las mayorías obstaculiza la realización del proyecto político moderno burgués: la creación del Estado. El catolicismo resta importancia y mérito a

...la actividad, el entusiasmo, el coraje, la magnanimidad, el amor a la libertad, y todas las virtudes que engrandecen a un pueblo (Hume, 1992: 64).

Los preceptos teológicos fundamentales propuestos por Hume, contienen una alta dosis de intolerancia religiosa, no solamente,

como ya se anotó, desde el momento que niega a las otras tradiciones legitimidad, sino también al imponer un único orden regentado por su único Dios verdadero, con designios para todos y todo. El determinismo tan exacerbado anuncia el totalitarismo y legitima la represión.

Es un esquema de bien y mal, lo que no está con el mercado está contra él. O se ajusta al "plan de la Providencia", o se pone contra él. Con Dios o con el diablo; impugna o convalida.

Todo lo que debilita o perturba el orden inmanente trabaja en favor de la superstición (Hume, 1992: 93).

El plan divino, en nombre del cual se ejercía la represión, contiene la propiedad. La tutela de esta propiedad y, por ende, del cumplimiento del plan divino, descansa en la autoridad legítima, la cual es aquella que ejerce legítimamente la autoridad, y ésta es, la que hace uso de la fuerza. ¿Pero quién ejerce la fuerza con legitimidad? Aquí se cierra el argumento, por el motivo de que la sociedad está cerrada. La respuesta es circular, una perogrullada: quienes ejercen la fuerza son, es obvio, quienes pueden hacerlo, o sea, quienes poseen la capacidad de violencia. La licitud del poder se argumenta así: tienen el poder porque tienen propiedades —de las cuales se deriva el poder—, y tienen legitimidad sobre la propiedad, porque tienen el poder, en consecuencia, la propiedad de los poderosos —quienes ostentan el poder o autoridad— es legítima siempre. En síntesis, se trata de legitimar la propiedad de los poderosos. Por el mero hecho de serlo, no hay más allá o trascendencia moral.

Lo que ocurre realmente está comprendido en el plan o la intención generales de la Providencia. Y en lo tocante a eso, el más grande y legítimo de los príncipes no tiene más razón, para reclamar un peculiar carácter sagrado o una autoridad inviolable que un magistrado inferior, o *inclusive que un usurpador, o aun que un ladrón o un pirata...* Las mismas causas que dan origen al poder soberano en todo estado establecieron, de igual modo, toda jurisdicción menor en él, y toda *autoridad limitada*. Un alguacil, por lo tanto, no menos que un rey, actúa por encargo divino y posee un derecho irrevocable (Hume, 1986: 74, énfasis agregado).

Ahora las bandas de ladrones y de piratas elevan el rango de su licitud y validación de sus bienes a Dios. Sin embargo aun cuando toda autoridad, por el mero hecho de serlo es dada por Dios, no es dada ilimitadamente, más que para una jurisdicción muy específica. Y al interior de su propio espacio, toda autoridad es irrevocable. De tal manera organizó este Dios al mundo, que dispuso limitar o dividir los poderes. Se infiere de inmediato que una autoridad

organizada sobre la división de poderes (la propuesta del Estado de propietarios conformado en dos órganos), es una organización querida por Dios. Ahora una necesidad política muy particular, engendrada dentro de una historia muy concreta, aparece disfrazada como la realización de un designio divino y no como la síntesis de un proyecto político; el objetivo político estratégico queda sacralizado. El Estado moderno es ahora "Dios entre los hombres", autoridad suprema en la Tierra. Ésta es la verdadera modernidad: una actualización de la "Ciudad de Dios" de Agustín de Hipona.

En seguida, saltan los misterios divinos. Se trata de un creador benefactor de sus criaturas, omnipotente, que desea la violencia contra los gobernados ("grueso de la gente"), mientras aborrece la violencia de éstos contra sus gobernantes; un creador así anuncia ya dolor y muerte: intolerancia.

Se recurre por esto al expediente del estoicismo: todo mal, de una manera ignota, está articulado en la totalidad, en virtud de lo cual es necesario, a pesar de que ni el sentimiento ni la razón puedan aprehender tal dolor como bien (útil); el dolor en el mundo resulta así un designio misterioso. Es indispensable, no obstante, dado su carácter necesario y sagrado, que dicho dolor sea soportado con resignación y hasta querido con júbilo. Ante tal determinismo no cabe otra opción: intolerancia. Un mundo en el que ya no se admiten los milagros ni las transformaciones, es un mundo desesperanzado; totalmente cerrado puesto que ni siquiera se advierte la intolerancia disfrazada de designio providencial. De aquí que el sacrificio siempre esté rondando sus argumentaciones; se instaló en el mundo. La predestinación y determinación del todo a las partes es la premisa que lleva a un Dios sacrificial que Hume no percibe. No se trata aquí de los sacrificios simbólicos de las religiones populares, que de modo tajante Hume aborrece y las declara prácticas supersticiosas. La sacrificialidad la revela el autor en el tema de la justicia vinculada al Dios político. Se trata del sacrificio producto del enfrentamiento social sobre el que descansa la reproducción del sistema de propiedad; de los sacrificados o derrotados en esa lucha.

Cuando un hombre de mérito o bien intencionado devuelve una gran fortuna a un avaro, o a un fanático sedicioso, ha obrado justa y laudablemente, pero el público es realmente quien sufre las consecuencias. Tampoco es cada acto singular de justicia, considerado por separado, más favorable al interés privado que para al público; cabe concebir fácilmente cómo un hombre es capaz de arruinarse mediante el ejemplo señalado de integridad, aunque tenga razones para desear que, con respecto a ese acto en particular, las leyes de justicia deberían suspenderse en el universo por un momento. Pero, a pesar de que *los actos singulares de*

justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el plan o esquema, considerado en conjunto, resulta altamente favorable; de hecho es absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar lo bueno de lo nocivo (Hume, 1984: 724, énfasis agregado).

Como todo se encuentra en esta concepción por entero articulado, no pueden darse excepciones de ningún tipo, ni públicas ni privadas, en fin, lo terreno; todo lo humano será sacrificado. No se distingue ya entre bien y mal. La justicia divina, de modo misterioso e ineluctable, se cumple, pese a todo perjuicio público o privado. El esquema general de propiedad ya divinizado, cobra vida propia. No obstante, para el autor continúa siendo concebible que tal ordenamiento institucional y natural del universo, es absolutamente necesario para el bienestar del individuo y la sociedad. Ahora lo será solo de una forma misteriosa, como misteriosos son los designios de Dios. Se colige, por consiguiente, que únicamente por fe puede ligarse la destrucción del interés público y del privado con el bienestar social e individual. Mientras tanto, lo definitivo que interesa es la sobrevivencia del esquema divino separado de todo perjuicio y dolor humanos, vacunado o exento de todo criterio para ser juzgado en vista de que quedó absolutizado, divinizado: la intolerancia en todo su esplendor.

En la práctica, todo se traduce en que los seres humanos continuarán con sus costumbres destructivas —justo aquellas que le dan vida al orden supuestamente divino—, desligándolas y asumiéndolas como independientes de lo humano; retoman enfrentando al ser humano, y convocando al Apocalipsis: su inconsciente auto-destrucción. Por este sendero se arriba, por último, a la total irracionalidad e intolerancia. Esta destructividad del plan no humano, curiosamente, con todo el perjuicio que provoca, y que Hume admite, no la percibe como demoníaca. Rasgo que sí le atribuyó a las que él llama religiones populares.

Sin advertirlo, Hume permuta el tipo de fetiche físico de las religiosidades populares, por la fetichización espiritual. En efecto, todo el aborrecimiento hacia las imágenes y representaciones sensoriales —prácticas de religiones falsas y cargadas de superstición—, no le hace aborrecer la destructora representación espiritualizada. Este sistema, por más destructivo e irracional que parezca, no será cambiado ni cuestionado jamás por su carácter intolerante: no admite discusión porque emana de Dios.

Que la Divinidad es el autor último de todo gobierno, no será negado jamás por nadie que reconozca la existencia de una providencia general y acepte que todos los acontecimientos del universo

tienen lugar conforme a un plan uniforme y están orientados a sabios fines (Hume, 1986: 74, énfasis agregado).

Luego, el gobierno divino es el gobierno establecido, realizado; el éxito aparece como el criterio de legitimidad. En tal sentido, el único contrato válido es aquel que originó el estado actual de la propiedad; en esa medida, al permitir hoy en día su funcionamiento, lo legitima ya que nada escapa a su voluntad. Así legitima lo instalado y justifica la intolerancia.

De esta manera, la violencia proveniente de la autoridad establecida no es considerada violencia, pues es de autoría divina; aparece como ira divina. En este contexto toma el nombre de fuerza o poder.

...todo poder o fuerza, por estar derivado de él...(Dios)..., puede decirse que actúa por su encargo (Hume, 1986: 74).

El argumento que esgrime Hume para sostener la ligazón entre la autoridad establecida y Dios, presupone, por una parte, la omnipotencia divina (todo sucede conforme al plan divino). Por otra parte, presupone también la omnisciencia divina (conocimiento total). Finalmente, este dios se caracteriza por su infinita bondad, la cual muestra cuando los gobernados cumplen con su gran mandamiento que, expresado en términos generales, es la obediencia.

Como es imposible que subsista el género humano, por lo menos en algún estado cómodo o seguro, sin la protección del gobierno, esta institución, sin duda alguna, debe haber sido querida por ese Ser benefactor que busca el bien de todas sus criaturas (Hume, 1986: 74).

La autoridad es, en principio, el órgano político dividido con jurisdicción de poder distinto (Dios-Estado), que garantizará tal orden excluyente. Para ello requiere de la obediencia de los excluidos. Por tal motivo no admite separarse de la autoridad establecida y las normas consuetudinarias, para no promover la desobediencia. Aunque apele a la restitución de un contrato original violado, toda desobediencia es ilegítima siempre porque subvierte la autoridad y, por su medio, a la sociedad fundamentada en una justicia que exige obediencia. Resta por averiguar el contenido concreto de esta justicia.

La creación de esta convención o contrato coincide con el surgimiento de Dios; coinciden en el momento y las características por la razón de que son el mismo ser: Dios y el Estado surgen después de que se ha alcanzado el orden de la propiedad ya implantada gracias a la convención de no robarse los unos a los otros, con el propósito de hacerlo respetar y protegerlo; no origina

la propiedad (justicia), sino que emerge para protegerla y legitimarla. Por ende, el Estado hace respetar esta máxima de origen divino a fin de proteger el orden que fundó, se supone, Dios. Él protege a los propietarios, a todos en general, o sea, protege al orden que sustenta a cada uno. Por ello, considera irrevocable toda autoridad, incluyendo la de un ladrón, pirata o usurpador, dentro de la jurisdicción que Dios le asignó. Todos los propietarios, al momento de instituir el contrato, son desde ese momento legítimos propietarios de lo que ya tienen, puesto que con el convenio, arribó Dios a la Tierra —el inicio de la historia—. La soledad y los temores desaparecen, no hay más llanto ni dolor por la inseguridad de las posesiones, todo lo adquirido, sin importar por qué medio, Dios lo redime y lo protege. Esto incluye a los esclavos, los cuales forman parte de las posesiones legitimadas.

Adquirimos propiedad sobre los objetos mediante *accesión* cuando éstos se hallan íntimamente conectados con objetos que son ya de nuestra propiedad y al mismo tiempo son inferiores a estos últimos. Así, los frutos de nuestro jardín, las crías de nuestro ganado, el trabajo de nuestros esclavos; todas estas cosas se consideran de nuestra propiedad aun antes de poseerlas de hecho (Hume, 1984: 739).

Para sacralizar el establecimiento del acto político en donde se santifica el sistema de propiedad, santificando a su vez el pacto, Hume recomienda un acto simbólico que más parece un ritual, culto o liturgia.

Que todos los dueños de una renta de veinte libras al año en el condado, y todos los amos de casa que valga quinientas libras en todas las parroquias urbanas se reúnan anualmente en la iglesia de la parroquia y elijan por votación a algún propietario del condado como representante...// Que los cien representantes de condado... de entre su propio cuerpo, a diez *magistrados* de condado y a un senador...// Que los senadores se reúnan en la capital y que se ponga en sus manos todo el poder ejecutivo de la república...// Que los representantes de condado se reúnan en sus condados particulares y tengan en sus manos todo el poder legislativo de la república (Hume, 1987: 200).

Este Estado dividido en dos órganos (ejecutivo y legislativo), y organizado por los "dueños de rentas y casas", constituye el Estado burgués; el pueblo o sociedad civil con plenos derechos y poderes, es el conjunto de propietarios. El sujeto sin máscara. Y propietario es, por definición, varón²³. Ellos son, justamente, la

²³ Para la mujer, queda la castidad y la modestia; humildad y recato son las virtudes femeninas requeridas por el interés público. Aunque reconoce que en el varón es

parte racional de la humanidad, a quienes la justicia tutela; capaces, frente al "grueso vulgar de las gentes", de elevarse al Dios verdadero de manera racional, para que los inspire en la administración gradual y sin alteraciones de toda la sociedad. De aquí surgirá el sistema teológico verdadero y se concreta el "nosotros". Estos bienaventurados son, además, quienes logran resolver su carencia natural como seres humanos por medio de la sociedad, que la organizan e, incluso, administran directamente para evitar la corrupción²⁴. La influencia calvinista aquí es evidente.

En este lugar se legitimarán, mediante la fuerza organizada jurídicamente, los hábitos y las costumbres y hasta los preceptos necesarios para la "nueva fe". En ellos está encarnada la razón empírica. Ellos dan origen a la historia y a la civilización. Obsérvese con cuidado la petición de Hume: que la ceremonia de instauración del Estado burgués sea llevada a cabo, no en las plazas, mercados o cualquier otro sitio público, sino específicamente en los templos; de suerte que la constitución del Estado burgués aparecerá al pueblo como una ceremonia religiosa que, en definitiva, sacraliza un acto secular que se proclama y vive como un ritual religioso.

El criterio del poder establecido —exitoso— para determinar un orden único es tan fuerte, que permite comprender la necesidad de declararlo incuestionable e irrevocable: sagrado. No hay dolor o destrucción humana capaces de invalidarlo. El dolor es un misterio. De este modo, unida a su visión determinista, la sacrificialidad propia de la inevitabilidad estoica se hace presente: el destino ante quien únicamente cabe la tolerancia, pero de quien solo se espera intolerancia. No hay cuestionamiento de ningún poder en la tierra, todos son sagrados, validados por el Supremo. La influencia luterana es evidente.

Ahora aflora otro atributo divino. Él es el poder supremo y total desde donde se divide para transmitírsele a los seres humanos en partes. Los poderosos son así, una especie de profetas portadores de una parte de la divinidad. Todos los poderes, en tanto establecidos, son legítimos por ser queridos por Dios que lo consintió;

deseable el recato y la castidad, lo consigna como una norma débil. En el caso del varón se establece solo moralmente, es decir, para el varón, la castidad es un asunto privado. "Va en contra del interés de la sociedad civil el que los hombres tengan plena libertad para entregar sus apetitos al placer sexual; pero como este interés es más débil que el existente en el caso del sexo femenino, la obligación moral que origina deberá ser proporcionalmente más débil" (Hume, 1984: 818).

²⁴ El argumento que esgrime es el siguiente: como el hombre privilegia lo inmediato sobre lo lejano, debe ponerse a administrar la justicia y los asuntos públicos a quien tenga como interés inmediato, no cada caso específico, sino la salvaguarda del orden que juzga cada caso, porque en la existencia y el funcionamiento de este orden radica su inmediato beneficio, y además, por el contrario, no le conviene que tales leyes sean violadas en ningún caso (cfr., Hume. 1984: 256).

no significa, sin embargo, que todos tienen igual poder, ya que cada uno posee un poder irrevocable en su espacio. En concreto, en cumplimiento de tal distribución divina, el Estado crea diversos órganos para vigilar el poder. Entre los diversos consejos del Estado, funcionan los que incluso controlan la educación universitaria.

El consejo de religión e instrucción inspecciona las universidades y el clero (Hume, 1986: 202).

Pero ya antes del establecimiento de dicho consejo, el Estado ha construido el ordenamiento jurídico requerido en donde se reserva para sí mismo, el poder último en materia religiosa.

Los magistrados nombran los rectores o pastores de todas las parroquias. // Se establece el gobierno presbiteriano, y el tribunal eclesiástico más elevado es una asamblea o sínodo de todos los presbíteros del condado. Los magistrados pueden sacar cualquier causa de este tribunal y decidirla por sí mismos. Los magistrados pueden deponer o suspender a cualquier presbítero (Hume, 1986: 205).

Es competencia del Estado fundar y luego vigilar cada religión. No se permite por consiguiente, ninguna religión que no cuente con la inspección de parte del Estado. Como se observa, el Estado define tanto los preceptos religiosos como el nombramiento de las autoridades de cada iglesia. Este ordenamiento, además del orden militar, es indispensable para un gobierno libre. Tal es la garantía de la libertad.

Sin que el clero dependa de los magistrados civiles, y sin una milicia, es vano pensar que un gobierno libre pueda tener seguridad o estabilidad (Hume, 1986: 209).

Con un Estado de corte césaro-papista, que tutela el orden y la propiedad privada, y administrado por los mismos propietarios, Hume cierra todos los espacios de la vida social: Estado totalitario que coincide con los atributos del Dios verdadero, ajustado a la racionalidad; esto es, a la concepción mecanicista (cfr. Hume, 1984: 54). El espacio para la tolerancia está anulado.

Todo este proceso de sacralización de la propiedad y la autoridad que tutela la propiedad, comprende una fase previa en donde el nuevo Dios necesario debe ser creado. Y aquí se inicia el problema, no teológico ni metafísico, sino el problema epistemológico. Se trata de un proceso que tiene como meta la conciencia y su punto de partida en los hábitos.

Congruente con su empirismo, Hume otorga a la costumbre un papel decisivo como fuente del sentido moral. Las distinciones morales no se derivan de la razón, en vista de que ésta, por sí sola, es enteramente impotente, mientras el hábito es susceptible de corrección, dirección y, en definitiva, manipulación.

Nada tiende más fuertemente a proporcionarnos aprecio por una persona que su poder y riqueza, o al contrario, desprecio, que su pobreza y miseria (Hume, 1984: 546).

Construir tales sentimientos significa hacerlos necesarios, es decir, materializarlos en las prácticas humanas. Antes bien, será imprescindible definir la necesidad.

Defino la necesidad de dos maneras, de acuerdo con las dos definiciones de *causa*, de la que constituye un elemento esencial. Sitúo la necesidad, o en la unión y conjunción constante de objetos similares, o en la inferencia de la mente para pasar del uno al otro. Ahora bien, en estos dos sentidos la necesidad, ha sido universalmente admitida como perteneciente a la voluntad del hombre... Más aún, me atrevo a afirmar que esta clase de necesidad le es tan esencial a la religión y a la moralidad que, sin ella se seguiría una absoluta subversión de ambas, y que cualquier otra suposición destruye por completo toda ley, tanto *divina* como *humana* (Hume, 1984: 610).

La necesidad está determinada por voluntad humana materializada, o sea, la voluntad predominante. Será menester entonces, entronizar en la voluntad humana una necesidad política, transformándola en moral y religión. Convertir en necesidad general un sentimiento particular, solamente es viable por medio del placer y el dolor; manipulándolo, no tanto por el mecanismo del premio y castigo, sino en la práctica sostenida.

Sin embargo, nada tiene mayor efecto en el incremento o disminución de nuestras pasiones, y en la conversión del placer en dolor y del dolor en placer, que la costumbre y repetición (Hume, 1984: 627).

A su manera, Aristóteles abrió esta posibilidad cuando indicó que el ser humano era un animal de costumbres. No obstante lo que la modernidad agrega, es la posibilidad de manipulación. Tal posibilidad de manipular el hábito mediante la repetición permite, por su turno, manipular la moral y, a partir de ahí, construir al Dios requerido. Antes bien, a pesar de que el hábito se regula desde el Estado y su poder para controlar las prácticas sociales, éste se manipula, sin embargo, por la alabanza y la censura públicas: la reputación, la educación y la religión misma (Hume, 1984: 728), las

cuales funcionan como instrumentos para canalizar el egoísmo y la limitada generosidad, considerados sentimientos naturales del ser humano. De esta forma, se construyen la moral, la religión verdadera y el Dios verdadero, por la experiencia.

Sólo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de la causa y el efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto partiendo de la de otros. // Tal es el fundamento del razonamiento moral, el cual conforma la mayor parte del conocimiento humano y es la fuente de toda acción y conducta humana (Hume, 1982: 185).

Así inculca los valores necesarios, los cuales emanan desde la sociedad centrada en el comercio. En ella, la justicia es condición inexcusable para la estabilidad de la propiedad. Pero no es suficiente para su acrecentamiento: acumulación de riquezas. Para ello requiere del intercambio voluntario de propiedades: el comercio. Requiere de condiciones que permitan incrementar las propiedades sin poner en riesgo las existentes, confiriendo estabilidad y seguridad a la dinámica de intercambio voluntario de propiedades.

Si la existencia de un ser supremo únicamente es concebible por un principio de asociación fundado en el hábito, se trata, por tanto, de un problema empírico, esto es, de la espiritualidad de las prácticas humanas observables: la religión. Mas aquí enfrenta Hume una dificultad: la empiria legitima las religiones que él ataca invalidándolas por supersticiosas. La respuesta parece estar en una conjunción de la vía natural y la vía racional-escéptica, ya mencionadas.

Hume advierte la necesidad de construir socialmente un Dios, ateniéndose al mismo mecanismo del hábito, el cual diferencia la ascendencia a la divinidad de acuerdo con la estructura social; gracias al hábito, la numerosa "gente vulgar" crea sus dioses, sin elevarse hasta las causas finales por sí mismos: la vía natural. Debido a su "ignorancia y estupidez", tales seres resultan incapaces de ascender al descubrimiento del plan general que determina la disposición idónea de cada detalle y elemento de la creación, pese a que cada uno de ellos es

...idóneo para el fin que ha sido destinado. El individuo común está acostumbrado a todas estas cosas desde hace mucho tiempo, y las mira con indiferencia y falta de interés. Os hablará de la muerte repentina e inesperada de tal o cual persona, o de la caída y del daño físico sufridos por otra; os hablará de la excesiva sequía de tal estación del año, o del frío y las lluvias de tal otra (Hume, 1992: 42).

La costumbre le imposibilita asombrarse y descubrir en la disposición idónea de cada elemento, una inteligencia única; Dios

se manifiesta con relación al dolor y la muerte. Lo relacionan al tenerlo y explicarlo, como causa: da sentido a la muerte y al dolor. Hume no considera la posibilidad del consuelo en esta relación. Al permanecer Dios como dador (causa) de dolor y muerte, aparece como el supremo poder y, de ahí, la autoridad última que ordena todo el mundo; pero aunque ordenador, no necesariamente creador. De un modo acorde a su vulgar capacidad —mediante la adulación y el elogio—, acaban aceptando la autoridad. Y eso es lo que interesa, porque así es como aceptan mejor la autoridad de “las cosas terrenales”: ligándola con la única autoridad de un Dios único y supremo en los cielos.

...ajustando los objetos celestiales al modelo de las cosas terrenales, quizá representen a un dios como príncipe o supremo magistrado de los demás, el cual, aunque posea la misma naturaleza que los otros, los gobierna con una autoridad semejante a la que los soberanos de la Tierra ejercen sobre sus súbditos y vasallos... sus devotos intentarán por todos los medios insinuarse en su favor... En la medida en que los miedos o sufrimientos sean más apremiantes, irán inventando nuevas formas de adulación... Y de este modo irán procediendo, hasta llegar a la infinitud... Y bueno será si, en su esfuerzo por llegar más lejos y representarse un ser de magnífica simplicidad, no caen en un misterio inexplicable y destruyen la naturaleza inteligente de su dios, la única en la que puede basarse adoración racional alguna. Cuando se limitan a la noción de un ser perfecto, creador del mundo, coinciden, de pura casualidad, con los principios de la razón y de la verdadera filosofía; pero no son llevados a esa noción por procedimientos racionales... (Hume, 1992: 44, énfasis agregados).

Y bueno será si mediante su procedimiento irracional (empírico), finalmente, por “pura casualidad”, arriban al Dios necesario: la razón verdadera y filosófica. El problema es cómo hacerlos coincidir con esta razón empírica para no dejarlo al azar. Este problema conduce, de nuevo, a las relaciones prácticas de los seres humanos con Dios (religión). Mas esta otra cuestión, “la del origen de la religión en la naturaleza humana, está rodeada de mayores dificultades” (Hume, 1992: 3). Tal es el verdadero problema. Aquí se le manifiestan a Hume dificultades mayores que conducen a contradicciones serias y que constituyen la verdadera preocupación del autor en materia teológica. Mientras que para descalificar las costumbres establecidas por las religiones populares acude a la razón como vía única hacia Dios, para validar el orden social establecido, por otra parte, recurre a la costumbre y apela al escepticismo teológico, a fin de descalificar la racionalidad (argumentos y pruebas metafísicas) de las religiones oficiales. Una salida inmediata habría sido valerse del ateísmo, mas nunca lo hace; no lo puede hacer debido a su preocupación por la autoridad

que custodia el orden establecido. Parece preferir mantener la contradicción y resolverla por una segunda racionalidad originada en el hábito y la costumbre: la razón empírica. Siguiendo a Hume, en efecto, tendrá que suponerse una especie de segunda racionalidad artificial (el principio de asociación referido) diferente de la original y natural razón. Una razón derivada de ciertas costumbres instituidas, que permita deslegitimar las proposiciones acerca de la divinidad emanadas de las religiones institucionales, sin renunciar a la racionalidad que está para invalidar las religiones populares (superstición). La respuesta la brinda la historia humana.

La costumbre actúa antes de que nos dé tiempo a reflexionar. Los objetos parecen de tal modo inseparables que no tardamos ni un instante en pasar del uno al otro. Pero como esta transición se debe a la experiencia y no a una conexión primaria entre las ideas, tenemos necesariamente que reconocer que *la experiencia puede producir una creencia* y un juicio de causas y efectos mediante una operación concreta sin que nosotros pensemos en ella (Hume, 1984: 216, énfasis agregado).

Eso es precisamente lo que ha hecho, especifica Hume, la religión católica con la cual se muestra intolerante; practica entre sus devotos ceremonias constantes y recurrentes en donde se vivifica la creencia presentando la espiritualidad de manera sensorial (el rito).

Nos representamos los objetos de nuestra fe, dicen, mediante símbolos e imágenes sensibles, y en virtud de la presencia directa de estos símbolos nos los hacemos más presentes a nosotros de lo que es posible hacerlos meramente por una consideración y contemplación intelectuales. Los objetos sensibles tienen siempre más influencia en la fantasía que cualquier otra cosa, y llevan prontamente esta influencia a las ideas con ellos relacionadas ya que se les asemejan (Hume, 1984: 211).

La creencia, por lo tanto, hace que la racionalidad pura no sea el medio utilizado en la construcción de la fe en las "gentes vulgares". En este caso, la discusión teológica pierde sentido y el problema se vuelve práctico: un asunto de hábitos y costumbres.

Pero los razonamientos especulativos, que tantos trabajos cuestan a los filósofos, con frecuencia son trabajos realizados por la gente de un modo natural y sin reflexionar, de la misma forma que dificultades aparentemente insolubles en teoría son fácilmente solventadas en la práctica (Hume, 1984: 816).

Y Hume sabe a la perfección, que además hay "otras muchas circunstancias que controlan el genio y el carácter de la religión"

(Hume, 1992: 65), fuera de las prácticas abiertamente religiosas (cultos, ceremonias y rituales en los templos): las prácticas sociales cotidianas. Ahora la preocupación se dirige hacia la búsqueda de las prácticas específicas que se legitimarán. En efecto, si la existencia de un ser supremo nada más es concebible por un principio de asociación fundado en el hábito, se trata en consecuencia de un problema empírico concreto, es decir, de la legitimación, no de todas, sino de algunas prácticas observables en la vida social (fuera de los templos) que puedan racionalizarse y darles sentido —espiritualizarse—: la religión verdadera. Por ello propone unir estrechamente deber moral con deber religioso. De esta forma, el espacio o interés público (institucional) es el determinante de la religión verdadera.

Esta respuesta práctica a razonamientos especulativos permite construir la fe deseada; la fragilidad de la razón humana queda así superada al eliminar la suspensión y la pasividad, que no es otra cosa que la tolerancia religiosa, a donde el escepticismo conduce. De este modo, recurre a la metafísica después de haberla despreciado. Éste ha sido el camino de la modernidad. Igual le sucede a Descartes: instala la duda metódica, pero en pos de la certeza a la que finalmente arriba. De ahí que Hume eche mano del expediente del mecanicismo y el estoicismo.

La duda, la incertidumbre y la suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestras investigaciones más cuidadosas con respecto a este asunto. Pero tal es la fragilidad de la razón humana, y tan irresistible es al contagio de la opinión, que ni siquiera esta duda deliberada puede ser mantenida por mucho tiempo (Hume, 1992: 115).

Por esto, debido a su escepticismo y sabiendo que tal duda no puede ser mantenida por mucho tiempo, Hume encamina su línea de investigación hacia las condiciones sociales de los seres humanos y la construcción del régimen instituido en busca de una razón empírica, por medio de la cual pueda discriminar y excluir las prácticas "supersticiosas" y, asimismo, pueda desconocer la racionalidad de la teología imperante.

Es obligatorio concluir hasta aquí, siguiendo la argumentación humeana, que los salvajes y humildes no poseen la capacidad racional e inductiva suficiente (mental); desde la observación inmediata, no distinguen la razón verdadera (Dios). Por otra parte, esta inducción, siempre en Hume, no la pueden efectuar tales gentes sin acudir al principio de asociación o hábito. Mientras descalifica a la razón como vía válida para el teísmo verdadero y su religión respectiva —con lo cual legitima la religiosidad de la inmediatez del dolor, el misterio de la muerte y las necesidades—, descalifica igualmente, no obstante, a quienes no dan el paso inductivo

quedándose en la condición salvaje²⁵ con la concepción de un Dios que acompaña en la vida concreta. Este contrasentido se disuelve, primero, con la razón empírica propuesta derivada del proceso de discriminación social y etnológica que realiza Hume. De esta manera, para ciertas y pocas sociedades, y dentro de ellas, para algún sector muy reducido, sus concepciones sobre Dios pueden acabar en el escepticismo; mas para la mayoría de la humanidad destinada a obedecer, debe existir una fe. Si los últimos son mandados a obedecer, los anteriores serán quienes mandan: autoridad. Así, en tanto los dominadores resultan ser escépticos, los dominados, crédulos ignorantes. Hume propone "armonizar" ambos sectores sociales homologando los deberes civiles y políticos indispensables para el Estado, con los deberes morales y religiosos de las mayorías, y en esa medida con el orden y la total armonía del universo. De suerte que la fe que el escéptico construye racionalmente, coincide con la fe que el ignorante acepta gracias al hábito.

El primero y fundamental hábito es el del pago de las deudas, puesto que éste constituye una necesidad civil. Aquí es donde aparece otra vez Dios. El deber religioso que se ajusta al deber moral, es el verdadero; ahora constituyen uno solo. Deben pagarse todas las deudas y los compromisos adquiridos sin ninguna alternativa. No se puede juzgar si dichas deudas son justas o morales. Lo único moralmente adecuado es honrar todos los compromisos. Aun aquellos adquiridos ante un ladrón que propone un contrato sobre el dinero o la vida. Si el pillito cumple al dejarlo con vida, él debe cumplir con la contraparte (el pillito) dándole el dinero. No se puede juzgar si tal deuda se adquiere de un modo injusto como medida para salvar la vida. Ello implica que las condiciones en las que se adquieren las deudas no pueden ser juzgadas. Injusto, inmoral y pecaminoso ahora es romper el pacto: intolerable. Se advierte la influencia de Thomas Hobbes.

Luego, las normas de justicia y moral del sistema u orden social instaurado, exigen que los compromisos sean honrados, todos sin excepción. La obligación, aun cuando sea producto de una extorsión o una amenaza de muerte, si se sigue de tal pago la preservación de alguna norma general, aunque atente contra el interés público o privado, debe realizarse. Y como el pago de las deudas constituye una condición forzosa para incrementar con seguridad la propiedad, entonces, está en la preservación del

²⁵ Alguien podría anotar también que, si se trata de un proceso natural del pensar, cómo es que dicho proceso no se encuentra en los naturales salvajes. Obviamente, quien así lo observe no habría percibido que el "estado natural" de Hume, como en todos los autores modernos, no alude a ninguna génesis histórica o a algún estado primitivo.

sistema el pago de todas las deudas y, en esa medida, el cumplimiento de una promesa hecha a Dios. La alianza primera que los hombres realizan con Dios.

Por razones análogas se preocupa Hume por la religiosidad popular: la perversión que hace a la moral indispensable para la conservación de la propiedad y su posterior acrecentamiento. En este sentido, puede y debe diferenciarse entre la moral civil y la moral supersticiosa, propia de la religiosidad popular; en una religión verdadera, tal diferencia no existe en vista de que la religión se ajusta a la moral civil.

De esta actitud proviene el que, en muchas ocasiones, los crímenes más horrorosos hayan sido estimados compatibles con una piedad y devoción supersticiosas; de ahí proviene también el que no podamos, sin grave riesgo de errar, sacar la conclusión de que un hombre que practica con fervor y sacrificio sus ejercicios religiosos, aunque sinceramente crea en ellos, sea por eso una persona de alta moralidad (Hume, 1992: 108).

Tales individuos supersticiosos tienen su sentido moral degradado por una práctica fervorosa que deposita su fe y esperanza en la irracionalidad de los milagros (cfr. también, Hume, 1982: 149). En virtud de esta degradación son incapaces de reconocer que dichas prácticas atentan contra el orden social establecido. Y justamente por tal inconsciencia, consigna Hume, efectúan aquellas prácticas al suponerlas independientes del orden social; y en fuerza de esta independencia o alejamiento, les aparece como puramente religioso, sin notar cómo esta práctica subvierte el orden y su propia tranquilidad²⁶.

Y le parecerá más puramente religiosa porque tiene que sacrificar en gran medida su propia tranquilidad y sosiego, le parecerá que está haciendo muchos más méritos, los cuales estimará proporcionales a su celo y devoción. Si este hombre *devuelve un dinero que le han prestado o paga una deuda*, pensará que su divinidad es completamente indiferente para con él; pues esas acciones de justicia son algo que él estaría obligado a realizar aunque no hubiese dios alguno en el universo (Hume, 1992: 107, énfasis agregado).

Por tal motivo, pese a su escepticismo, el ateísmo le resulta enteramente insuficiente ya que podrían no pagar o, al menos,

²⁶ Esta perversidad se halla en Homero, argumenta Hume, ya que es capaz de adorar a Zeus sin importarle que se trate de un parricida. Hume, a la manera de Platón, critica a Homero porque le otorga a la divinidad, valores inconvenientes para el orden social de lo terreno. La comisión del parricidio representa un acto de desobediencia y rebeldía contra el orden establecido.

carecen de un motivo fuerte que les obligue a pagar. Es preciso que los individuos vinculen el deber moral de honrar las deudas con los designios de Dios, porque la naturaleza no ayuda para crear esta espiritualidad.

Por tanto, nos imaginamos que existe un nuevo acto mental, al que denominamos *volición* de una obligación, y nos figuramos que la moralidad depende de ello. Pero ya hemos probado que no existe tal acto y que, por consiguiente, las promesas no imponen obligación natural (Hume 1984: 757).

Mas tampoco deben quedar a la eventualidad o capricho —una de las cualidades dominantes, junto a la atrocidad, en las religiones populares—, sino que deben ligarse al deber para con Dios: constituir la religión verdadera. Dios es, consecuentemente, una estructura político-jurídica, necesaria para, primero, asegurar las propiedades ya obtenidas y, segundo, acrecentarlas mediante el intercambio seguro de éstas: comercio.

Análogas preocupaciones tiene Hume acerca del problema de la monarquía. La monarquía no representa para él un Estado idóneo, a pesar de no representar un peligro para la propiedad —es de suponerse que se refiere a la monarquía constitucional—; su objeción se orienta hacia los valores que introduce, pues ellos obstaculizan su incremento.

A mí me parece que la propiedad privada está casi tan segura en una monarquía civilizada de Europa como en una república... El comercio, por lo tanto, en mi opinión, habrá de decaer en los gobiernos absolutos, no porque en ellos sea menos *seguro*, sino porque es menos *honorable* (Hume, 1986: 150, énfasis agregados).

Esta falta de respetabilidad y consideración social que no reconocen las monarquías a la acumulación de riqueza, se convierte en una tentación para la misma burguesía comerciante e industrial, al cambiarles sus propios valores en vista de que le resta honorabilidad a la práctica comercial y al objetivo mismo de la acumulación de riquezas. Pervierte así la moral burguesa. El Estado republicano es, por ende, el que mejor permite el comercio (aumento de la propiedad); por ello es preferible. Si bien la monarquía no ofrece peligro y garantiza la seguridad de la propiedad, entorpece su acrecentamiento. En consecuencia, puede afirmarse que, aunque en la monarquía la "ira de Dios" no se manifiesta, tampoco manifiesta Él su complacencia: Dios no sonrío.

Dios se transforma en el gendarme de la propiedad, puesto que ejerce la autoridad mediante las leyes de la justicia, que se han definido en la supuesta convención en donde los hombres acordaron —siempre en Hume— darle estabilidad a las posesiones, ello es,

dejar de robarse mutuamente. La estabilidad se consigue gracias a la violencia del Estado que se asume como ira de Dios; y al Estado, como Dios mismo. Y dado que la propiedad precede a la justicia, Dios es producido por la propiedad para brindarle seguridad al orden que la tutela.

Aparece, una vez más, la identidad del resto mayoritario de la humanidad (el grueso vulgar e irracional). Si la justicia está constituida por las normas que protegen el orden de propiedad establecido, los excluidos de la propiedad constituyen el grueso de la humanidad contra quienes la ira de Dios se despliega.

Capítulo IV

La racionalidad de la tolerancia

1. Tolerancia a la intolerancia: disolución de la paradoja

En toda proposición, al sujeto se le predica una función particular. En el predicado concreto se afirma o niega una posibilidad histórica del sujeto. Consecuentemente, ningún predicado puede agotar nunca al sujeto. Esto es, el ser del sujeto se diferencia y trasciende su función histórica.

...el sujeto es más que un nombre: nombra el *concepto* de una cosa, el universal que la frase defina en un estado o una función particular. El sujeto gramatical tiene así un significado que está más allá del que se expresa en la frase (Marcuse, 1968: 101).

No obstante, al analizar la tolerancia y su paradoja desde esta filosofía del lenguaje que reconoce la trascendencia del sujeto más allá de los predicados, se puede observar que en el predicado de la paradoja se absolutiza la función histórica concreta que en su momento asumió el sujeto: el límite socialmente establecido y reconocido por el Estado. Aquí el sujeto se reduce a ese predicado particular: las necesidades del comercio universal. En esta absolutización el ser se identifica con la función particular que toma el sujeto en un momento histórico dado; todas las demás posibilidades

se anulan y la realidad se reduce a lo establecido y universalizado. Ahí no hay más allá.

Como el más allá es precisamente el universal, su liquidación engendra la paradoja. Al reducir el universal a la función concreta, a los contenidos únicos, sin más allá, se tendrá como resultado la paradoja. Sin embargo, al devolverse a fijar los contenidos concretos y advertir esa particularidad disfrazada de universalidad (universalización), se revela el reduccionismo de los predicados que provoca la paradoja. El sujeto denota algo que puede entrar en algunas relaciones, pero no es idéntico ni se agota en ellas; para la modernidad, la función histórica particular del comercio pasa por única actividad universalmente posible. Con todo, en estas relaciones no se acaba el concepto de la tolerancia que siempre trasciende a toda materialización histórica. El sujeto concreto, una vez institucionalizado en sus límites, es abandonado por la tolerancia y ésta se desplaza a la otredad o el afuera de la institucionalidad instaurada. Ninguna institución puede reducir al sujeto por entero, de una vez y para siempre.

Al examinar los contenidos de los predicados que se revelaron en el capítulo anterior, se puede disolver la paradoja, es decir, cuando los límites cobran contenido y se elimina del vocablo 'tolerancia' la equívocidad. Ahí también se puede percibir el reduccionismo del predicado concreto que pretende agotar el sujeto y, en ese momento, agotar todo concepto: se intenta absolutizar.

La formulación de la paradoja, intolerancia con los intolerantes, ya como proposición, quedaría así: "los tolerantes deben ser no tolerantes con los no tolerantes". Aquí se tiene tres veces el vocablo 'tolerantes'. El primer y tercer término tienen el mismo significado; uno en el sujeto y el otro en el predicado: designa a quienes gozan del comercio y las propiedades (los comerciantes propietarios). La salvedad es que en el tercer término, en el del predicado, la tolerancia está negada, o sea, designa a quienes niegan el goce del comercio y la propiedad. El segundo 'tolerante', el del medio, es relacional: designa la actitud que debe tener el primer 'tolerantes' (comerciante y propietario) con el tercer 'tolerantes' que está negado (los desposeídos no propietarios y, aún así, subsistentes): no permitir, por un lado, su particular forma de autorreproducción puesto que niega el mercado y la propiedad con su simple estar y lograr ser, fuera del mercado. Luego, se nota que el sujeto de esta tolerancia impide al otro diverso que sea en su diversidad, en este caso, que ser no propietario sea, sin embargo, ser humano. No hay tolerancia para ese tan solo ser del otro fuera del mercado. También niega la interpelación a la propiedad y el comercio que hacen los otros al cerrarse en sí mismos y proceder a excluir a los otros. Se puede constatar la carencia de universalidad en esta formulación que,

leída ahora con los contenidos y significados que le atribuye el sujeto histórico, fundante de estos predicados, se leería como sigue:

Los comerciantes propietarios no deben permitir que los excluidos del disfrute del sistema de propiedad individualizada (ni propietarios ni comerciantes), les impidan a ellos (propietarios comerciantes) el goce de ese sistema.

Esta intolerancia va desde obstaculizar a los no comerciantes propietarios ser en su diferencia —fuera del mercado—, hasta evitar que estos no propietarios les nieguen a ellos, los comerciantes propietarios, el disfrute de sí mismos, para, por último, excluir del disfrute del sistema de propiedad individualizada, a los otros no propietarios. En una expresión popular: “ni pica leña ni presta el hacha”. Estos tres momentos de esta intolerancia moderna o, si se quiere, estas tres intolerancias, se encuentran imbricadas mutuamente por su vocación mesiánica: no hay afuera del mercado, todo debe ser valor de cambio y rendir dividendos. El despojo debe ser universalizado.

Como la tolerancia además nació pensada para legitimar ante el poder monárquico la actividad de los comerciantes —la aristocracia aparecía como un afuera del comercio—, la intolerancia no se formuló directamente sino invertida, como una exigencia de tolerancia.

Ahora se puede advertir que oculta en la paradoja se estaba incubando la moral que saltará con Nietzsche en el siglo XIX. Carente de universalidad, no hay “moralina” que obligue a pensar en el prójimo o algo semejante al bien común (cfr. Nietzsche, 1989). En esta sensibilidad, todo se reduce a la pura voluntad de poder que es, especialmente, poder sobre la víctima (resentido perdedor). El otro es tan solo la ocasión para alcanzar la plenitud del amo: enseñorearse.

Al contrario, ahora se puede proponer un intento de formulación apropiada con aspiraciones de norma universal: *tolerancia con los intolerantes*. Aquí sí hay universalidad, no tribalismo ni sectarismo encubierto en un universalismo, ya que el universal está recogido en la misma norma que el sujeto se exige a sí mismo. De esta forma se evade el absolutismo que provoca la paradoja y tampoco se convoca a la permisividad total, esto es, al relativismo destructor, pues la tolerancia ya contiene límites que son aplicables universalmente, para todos. Esto incluye tanto a los otros declarados intolerantes como al propio sujeto fundante. Ahora desaparece el juego del sujeto oculto en el predicado, en donde el sujeto fundante asume la moral del transgresor de la tolerancia y abandona su norma universal, según convenga a intereses no universales. Lo procedente por consiguiente, es desechar la paradoja y reformular la norma y el deber de la tolerancia como *tolerancia a la intolerancia*.

La tolerancia como interpelación admite asimismo la revisión de los límites al relativizarlos a las necesidades de vida para todos los seres humanos. No relativiza para agredir y excluir, sino para proteger e incluir. Por esto, se le impone un criterio trascendente que descansa en el Arca de Noé. Este criterio la obliga a revisar siempre sus instituciones. La norma *tolerancia a la intolerancia* expresa el conflicto real, el verdadero desafío con el cual debe lidiar la tolerancia. La moral existe por la razón de que ningún valor se realiza del todo nunca; el valor o la norma moral declara una aspiración desde la cual se guía la acción humana. La *tolerancia a la intolerancia* constituye el verdadero reto contenido en la tolerancia que, por tanto, se le convierte en su deber. Solo un sujeto capaz de tolerar la intolerancia es universalmente tolerante, en la medida en que asume la específica interpelación universal contenida en la llamada intolerancia que se le presenta. Esta formulación disuelve la paradoja (elimina la intolerancia de la tolerancia concreta) sin implicar ningún relativismo destructor a la vez, que muestra las tensiones de los procesos humanos

2. Un fantasma recorre el mundo

La noción moderna de tolerancia se agota junto con el agotamiento de su fundamento: el universalismo del sistema de propiedad privada, ideológicamente conocido de propiedad individual. Se agota en tanto éste impide y niega, de manera abrumadora, la otredad: los no propietarios que constituyen la mayoría de la humanidad. Levanta así, como su máxima intolerancia, a un sujeto constituido de modo unilateral, falsamente universal, imbuido del espíritu tribal y de secta: el individuo propietario que comercia con libertad. Este "sujeto" evoca más la imagen de la banda de ladrones que pactan, *inter pares*, las regulaciones imprescindibles para asegurarse sus bienes adquiridos con violencia. Estas reglas presentadas como leyes universales desde las cuales racionalizan la humanidad, constituyen el pacto-origen del Estado moderno hoy universalizado. Universalización que, tal como Voltaire la percibió, surgió de la necesidad de una civilización imperial (Roma), no del imperativo humano de encontrarse con los otros, mucho menos de la necesidad de esos seres humanos de constituirse como tales. Se puede notar que esta tribu —Rousseau distingue una tribu urbana— desplazó a la tribu orgánica o rural que se ocupaba del cuidado de todos los suyos. Esta tribu posee otro carácter: es universalista porque universaliza el cuidado de sus intereses en todo lado, pero, en esa medida, universaliza la exclusión a partir de sus motivaciones tribales —acaso mafiosas— en tanto no son universales.

El proceso que oculta la intolerancia en la tolerancia, empieza en la exigencia universalista de una necesidad particular que luego se absolutiza. Este proceso tiene como correlato la aniquilación del sujeto —pérdida de universalidad— y su sustitución por una banda de piratas y ladrones —imposición de la tribu urbana—. La modernización ¹ del mundo (universalización globalitaria) ha sustentado su espiritualidad —los valores de libertad y tolerancia, por ejemplo— desde la perspectiva tribal y sectaria desarrollada a lo largo de su historia material. Este marcado carácter tribal y sectario, llega hasta la formulación universalista de la banda de piratas y ladrones.

Es interesante observar que el pillaje ha sido incluso, históricamente, la condición de universalización —no de universalidad, claro está— del mercado; se halla en el origen del proceso de acumulación originaria del capital.

...es un error creer que los bandidos son simples criaturas de la naturaleza que asan venados en medio del bosque. Un jefe bandolero con éxito está por lo menos tan ligado al mercado y al universo económico más amplio como un pequeño terrateniente o un próspero granjero. En regiones económicamente atrasadas, su negocio puede aproximarle al de otros que viajan, venden y compran... es una actividad que ensancha el horizonte económico de un campesino (Hobsbawm, 2001: 105).

El bandolerismo —comercio— ha sido el medio gracias al cual se universalizan; por ese camino, obviamente, nunca alcanzan universalidad. Este fenómeno presente en la historia de la humanidad, fue reconocido desde la antigua Roma.

La temeraria codicia de un negocio que con el señuelo de la ganancia le lleva por todas las tierras y todos los mares (Séneca, 1970: 200).

Pero será en el siglo XIX que se considerarán las consecuencias socio-culturales y civilizatorias de esta práctica universalizada: el

¹ Aquí no se entiende modernidad como actualización, como lo último, lo nuevo, lo cambiante frente a lo anticuado y viejo. O sea, no se acepta que "la Modernidad expresa siempre la conciencia de una época, con contenidos cambiantes, que se pone en relación con la Antigüedad para concebirse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo" (Habermas, 1994: 266). En esta definición se asume que lo nuevo siempre es mejor y más civilizado. Tal consideración es insostenible, ya que implica una ley de la historia que carece de fundamento. Al definirse modernidad como lo nuevo, se realiza una inferiorización del otro. Cuando la modernidad, la cultura que acompaña al capitalismo, se bautiza a sí misma como moderna, se autovalora contra el otro. El otro no moderno queda condenado a ser viejo, atrasado, bárbaro y, en fin, inferior.

comercio origina, por sí mismo, una estructura social, un tipo de ser humano.

Espoleados por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes (Marx, 1976: 114).

Nunca antes se había hecho del comercio, por mencionar sus consecuencias políticas, una razón de Estado. Su internacionalización supuso, igualmente, la universalización de su espiritualidad.

En lugar del antiguo aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual (Marx, 1976: 114).

El lugar particular no forma parte de las necesidades de este sujeto; se ha desligado de la tierra y se ha tornado un espíritu, una sensibilidad: la idolatría del comercio.

El proceso que culminó con el comercio como razón de Estado —el comercio como límite: ley— evidencia esta banda de piratas y ladrones que, hasta ahora puede convertirse en categoría, quizás por el motivo de que ahora esta práctica encuentra su mayor desarrollo. Este criterio se halla entronizado en la conciencia jurídica. Norberto Bobbio distingue esta figura erigida como criterio o premisa de análisis en el derecho positivo —Kelsen, por ejemplo.

...el problema crucial, el verdadero *experimentum crucis* de toda teoría positivista del derecho es el descubrimiento de un criterio que permita distinguir un ordenamiento jurídico en una *banda de pillos*, el mandato del legislador de intimidación del bandido, "por la bolsa o la vida" (Bobbio, 1985: 24, énfasis agregado).

Este espectro fantasmal que se muestra hoy en la humanidad no es reciente. La amenaza por la bolsa o la vida, convertida en una ética, tiene su historia.

La reflexión sobre la ética de la *banda de ladrones* pasa por toda la historia de Occidente. Aparece en lugares claves en Platón, Agustín y también en Lutero... como paradigma de la sociedad (Hinkelammert, 1998: 119, énfasis agregado)

Este criterio, no obstante, tiene un asidero socio-histórico más directo que el de un supuesto imaginario o especulativo. La premisa de la banda de piratas y ladrones, históricamente, proviene del pillaje histórico que significó la modernización del orbe. Marx la diagnosticó como la fuente u origen, "pecado original" escondido

y secreto en la historia de la acumulación originaria del capital, no reconocido por la historia oficial (ideología). En este pecado original reside su universalización, su carácter mesiánico.

Al morder la manzana, engendró el pecado y lo transmitió a toda la humanidad (Marx, 1978: 607).

De este modo se universalizó el bandolerismo. Este sortilegio encubre una historia que explica algunos detalles interesantes en la historia de esta humanidad; explica sus no reconocidos rasgos tribales carentes de universalidad. Esta

...historia del pecado original económico... nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer... De este pecado original arranca la *pobreza de la gran mayoría*, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada (Marx, 1978: 607, cursiva no agregada).

Éste fue el período en el que se instauraron las condiciones fundamentales para la exclusión de la humanidad. Este proyecto contra la humanidad que constituye la producción capitalista se resume en "la disociación entre el productor y los medios de producción" (Marx, 1978: 608.). La historia del proceso empleado para imponer a la humanidad esta "disociación" de sí mismo, constituyó un acto de intolerancia universal: una cruzada.

El recuerdo de esta cruzada de expropiación ha quedado inscrito en los anales de la historia con trazos indelebles de sangre y fuego (Marx, 1978: 608).

Esta cruzada, que además de desarrollarse en la Europa que analiza Marx, se desplegó por todo el mundo mediante la conquista y el colonialismo, constituyó, ni más ni menos, un acto de pillaje o bandolerismo universal; el mesianismo con el cual fue revestido no le quita su carácter bandolero: saqueo.

La expropiación del productor directo se lleva a cabo con el más despiadado vandalismo y bajo el acicate de las pasiones más infames, más sucias, más mezquinas y más odiosas (Marx, 1978: 648).

Marx advierte que este secreto original está presente, tendencialmente, en el futuro del capitalismo. El eterno retorno de la modernidad. Este tiempo circular del capital se manifiesta en la tendencia intrínseca a destruir al productor directo dueño de su producción, para sustituirlo por la producción capitalista, o sea, la producción colectiva y la apropiación, no privada sino privatizada.

Esta expropiación la lleva a cabo el juego de las leyes inmanentes de la propia producción capitalista, la centralización de los capitales (Marx, 1978: 648).

Esto significaría que —aunque Marx no parece haberlo percibido por completo— no se trata nada más del bandolerismo histórico, de su acumulación originaria, del pecado original, pues la propia producción capitalista constituye un acto de bandolerismo. Este origen es una especie de *αρχη*; es pasado, presente y futuro: se encuentra eterna y sustancialmente en su dinámica. Es probable que la conciencia no lo reconozca siempre, sin embargo en momentos en que se recrudece la expoliación, este carácter gangsteril y vandálico salta a la conciencia. Al parecer, el proceso globalitario actual —una de esas coyunturas de recrudecimiento de la expoliación— rasgó el velo y dejó al descubierto la banda de ladrones y piratas. Este proceso que intenta llevar a la humanidad, al destruir toda noción de bien común, al estado natural hobbsiano, está permitiendo a la conciencia atisbar la presencia de la banda. Ahí todos son pillos que no se reconocen como tales debido a que no admiten ninguna trascendencia, ningún pacto.

No obstante, una vez que instituyen el pacto, los bandoleros se transforman en honorables comerciantes. Cuando Inglaterra sofocó los asaltos que los clanes de la alta Escocia hacían a la baja Escocia,

...los jefes de los clanes no abandonaron, ni mucho menos, su antiguo oficio de bandoleros; se limitaron a cambiarlo de forma. Por sí y ante sí (Marx, 1978: 620).

Transformó la “propiedad titular” que poseía como custodio y representante de la comunidad o del clan, en propiedad privada recurriendo a la violencia para excluir o despojar a los demás miembros del clan. Esa propiedad que tenía bajo su cargo en representación de todos los miembros de la comunidad, fue “privatizada”.

Lo interesante es apuntar que este proceso de saqueo y pillaje, no fue eliminado por el establecimiento del pacto. El pacto llegó a regular y ordenar el saqueo; lo racionalizó ideológicamente en una ley jurídica y una norma moral. Así lo descubrió Marx en el período de la acumulación originaria.

El progreso aportado por el siglo XVIII consiste en que ahora *la propia ley se convierte en vehículo de esta depredación de los bienes del pueblo* (Marx, 1978: 616).

Si se toman estos dos elementos, la ley bandolera y el bandolero legitimado por la fuerza, y se añan a la tendencia que el propio Marx describió, ya se tiene completo el cuadro de la amenaza

vigente para la humanidad. *Un fantasma recorre el mundo, el fantasma del bandolerismo*. Este fantasma ahora transformado en un espíritu universalizado, puede mostrarse como sustancia sin cuerpo orgánico que yace en todas partes: sujeto precario.

...una sustancia cuya esencia íntegra o naturaleza sólo consiste en pensar y que *para ser no necesita ningún lugar* ni depende de ninguna cosa material (Descartes, 1976: 160, énfasis agregado).

Al hurgar en el pasado de las sociedades modernas aparecen bucaneros y piratas transformados en ricos que poblaron, no únicamente Europa, sino también los nacientes EE. UU. La ciudad de Boston es un ejemplo de cómo las ciudades de la Nueva Inglaterra nacieron como asentamientos de contrabandistas y otros pillos y rufianes, algunos huyendo de la corona británica, otros protegiendo sus botines robados en alta mar. Estas primeras ciudades estadounidenses fueron originalmente cuevas de ladrones.

Los colonizadores ingleses en América del Norte siguieron el curso trazado por sus precursores ingleses en el país de origen. Desde los primeros días de la colonización, Virginia fue un centro de pillaje y piratería, una base para el pillaje al que se sometía al comercio español y a los asentamientos franceses en la costa de Maine... Los piratas norteamericanos llegaron al Mar de Arabia a finales del siglo XVII. Para entonces, "Nueva York se había convertido en un mercado de ladrones donde los piratas se deshacían del botín tomado en alta mar" (Chomsky, 1993: 33).

De hecho, en los EE. UU. la lucha por la independencia de las colonias británicas en América, estalló como una disputa por propiedades. En concreto, la corona británica, por medio de impuestos, exigió a sus súbditos parte de sus bienes. Los súbditos se negaron rebelándose con la proclama de soberanía sobre sus bienes. Esta proclama se legitimó en un pacto que hicieron ante ellos mismos y en nombre de la humanidad (proclamado como derechos humanos): Acta de Independencia de 1776.

La banda de piratas y ladrones se encuentra también en el pillaje practicado por los holandeses, británicos, españoles y portugueses, lo mismo que en las bandas traficantes de esclavos —resucitando una institución ya abolida, la "obscurantista" sociedad feudal, así llamada por la modernidad—. Estas prácticas estatales estuvieron presentes en los procesos de conquista y "civilización" de América Latina y el Caribe; contaron con las respectivas autorizaciones imperiales de cada uno de estos países. La corona española, por ejemplo, estableció la institución del comendador: un funcionario de Estado nombrado sin paga con la finalidad de representar al imperio español; con el objeto de

procurarse sus ingresos, tenía el permiso imperial para “cobrar impuestos”, esto es, para asaltar a las poblaciones. La corona inglesa se autoconcedió el derecho de extender “patentes de corso”, cédula instituida por la reina Isabel I que autorizaba la realización de actos prohibidos a su poseedor, el corsario, para hacer el “corso” contra los enemigos de Inglaterra, o sea, contra los otros, los enemigos. El corsario realizaba el trabajo sucio que, en esta moral, alguien tenía que efectuar. La intolerancia en todo su esplendor. En esta rapiña, los corsarios amasaron fortunas ².

En el siglo XIX, en Centroamérica, los corsarios tomaron la forma de filibusteros. Las expediciones por la región de filibusteros estadounidenses al mando de William Walker, asolaron estas tierras. Ésta fue la época del expansionismo territorial de los EE. UU. que, en ese momento, todavía no tenía ni un tercio del territorio que tiene hoy en día. Cuando bandas de forajidos y filibusteros llegaron a Centroamérica para iniciar la esclavización de estas repúblicas, las cuales lograron apoderarse de Nicaragua. Autoproclamado como Presidente de este país, Walker envía como embajador a uno de los pillos de su banda, un tal Parker H. French a quien, por pudor, el gobierno estadounidense rechazó debido a su expediente de pillaje allá conocido. Walker, entonces, envió como su representante y embajador al cura de la ciudad de Granada, Agustín Vigil, para asegurarse de esta forma el reconocimiento y la legitimidad de su empresa vandálica. Franklin Pierce, Presidente de los EE. UU. de 1853 a 1857 ³, proclive a la esclavitud, reconoce oficialmente al gobierno fundado por Walker y acepta al cura Vigil como su embajador. El 15 de mayo de 1856, el presidente Pierce explica este reconocimiento ante el Senado y la Cámara de Representantes de ese país.

Es la política fija de los EE. UU. reconocer a todos los Gobiernos sin investigar su origen o su organización, los medios por los cuales obtienen los gobernantes su poder, con tal que sea un *Gobierno de hecho*... Para nosotros es indiferente que una revolución triunfante haya sido o no auxiliada por una intervención extranjera, o que la insurrección haya derrocado al gobierno existente... Todos estos asuntos dejamos que los determine el pueblo y las autoridades públicas del país del que se trate y su resolución ya sea por medio de *la acción efectiva y la aquiescencia*

² Curso o *cursus*, pese a que también se practicaba en tierra, significa corrida marítima.

³ Pierce es el mismo Presidente que recibió la carta en donde, presumiblemente el cacique Seattle, le cuestionaba su derecho a quitarles sus tierras a los nativos, con lo cual, aun cuando no lo exprese, evidenciaba que ese arrebato de tierras por la fuerza y el confinamiento de sus pobladores en “reservaciones”, constituía sencillamente un robo.

manifiesta es para nosotros garantía suficiente de la legitimidad del nuevo gobierno (Montúfar, 2000: 310).

El triunfo y el poder garantizan por sí mismos la legitimidad. Los valores nacen del poder instaurado y, por esto, ningún valor anterior a tal violencia podrá juzgarlo. La moral tendrá que surgir con posterioridad; no obstante surgirá solamente para juzgar a los derrotados. En términos de Nietzsche, no hay moralina que pueda juzgar al amo. Esta "política fija" será cambiada cuando el poder constituido en el otro país afecte de manera negativa los intereses de los EE. UU. Los ejemplos abundan: Chile, Guatemala, Nicaragua, República Dominicana, Cuba y otros. Ellie Arroway, un personaje de la novela *Contacto* del astrónomo estadounidense Carl Sagan, lo expresa así: "Si nos gustan, los llamamos *fighters freedom*, pero si no nos caen bien, son terroristas" (Sagan, 1986: 56). Este tribalismo encubre una racionalización-legitimación del bandolerismo.

En el estudio del historiador Eric Hobsbawm, el bandolerismo se caracteriza como "uno de los fenómenos sociales más universales registrados por la historia" (Hobsbawm, 2001: 34). Sin embargo, aquí Hobsbawm se refiere al bandolerismo rural fracasado y valorado sin reserva como tal. En sus investigaciones no se reconoce a los pillos "triunfadores", urbanos, de una época no precapitalista. Este bandolerismo triunfante ya no se le manifiesta como tal. Aquí está presente la consideración del poder como instancia de rendición. Por ende, el bandolero queda definido como el "hombre fuera de la ley" (Hobsbawm, 2001: 24.) Bajo esta definición no es posible reconocer el bandolerismo presente y constituyente de la ley misma (Estado). El fenómeno en donde "*la propia ley se convierte en vehículo de esta depredación*" (Marx, 1978: 616). Aunque esta banda establecida haya impuesto un marco ideológico de legitimidad que le permite desarrollar su pillaje de acuerdo con la ley, en su origen esencial, inherentemente, continúan siendo una banda de piratas y ladrones.

El bandolerismo dentro de la ley no solo puede considerarse en el sentido débil —al amparo de la ley—, sino asimismo en el sentido fuerte, esto es, el pillaje es la ley. Una ley salvaje, por más que parezca contradictorio. Cuando el papa Juan Pablo II aludió al mercado total como "capitalismo salvaje", estaba expresando esta aparente contradicción: la civilización capitalista no es civilización sino salvajismo. Esto se puede percibir con mayor claridad cuando la ley adopta un carácter tan inmisericorde —ausencia del bien común— del estado natural sin ley que imaginaba Hobbes, una forma de civilización. En estas condiciones, la ley que opera es la del saqueo. No se trata de un saqueo desorganizado, sino todo lo contrario: por estar debidamente organizado en todo el orbe,

puede resultar más despiadado. Esta consideración transforma la lucha de clases en una lucha entre bandidos ⁴.

Con todo, no es suficiente el poder para que los pillos pierdan este carácter y adquieran legitimidad plena. La legitimidad únicamente se alcanza en su universalidad: cuando el poder se vuelca en servicio y cuidado de toda la humanidad, en la satisfacción de sus necesidades. Sin esta retribución los impuestos y las ganancias se convierten en botín robado, en saqueo. El Estado gendarme o policía que toma la riqueza que produce la sociedad (cobra impuestos) a cambio de seguridad o protección, el Estado que proclama el neoliberalismo, es el estado mafioso que promueve el globalitarismo. Pretende dismantelar el sistema estatal de beneficencia, no mejorarlo o hacerlo más eficiente. El cobro de impuestos se transforma en estas circunstancias en una extorsión o robo. Esto ya ha sido advertido: "la propiedad es un robo" (Proudhon, 1983: 29); "gobernar es robar" (Camus, 1989: 25). Igual criterio rige a toda unidad productiva. El lucro o la ganancia solo se legitima cuando regresa a su lugar de origen, al trabajo, a los miembros de la sociedad. De lo contrario, anulada esta premisa humana, esta ganancia se transmuta en un saqueo o robo.

Por consiguiente, es obvio que el bandolero bien puede aparecer como un "triunfador"; luego, el pillaje no se legitima nunca en la concentración y el despliegue de ningún poder. A pesar de que puede perdonarlo, ninguna ley puede legitimar el pillaje. La ley no posee esa capacidad. El hecho de que ahora no tenga la necesidad de desplegar la violencia en cada acto —ya sea por cobrar impuestos o apropiarse de la ganancia—, no cambia este carácter. La sociedad moderna es, por esto, una sociedad propensa al bandolerismo, un bandolerismo que puede ser legal. Este hecho no lo reconoce plenamente Hobsbawm, para quien el bandolerismo —la actividad fuera de la ley— es un fenómeno nada más de las sociedades precapitalistas. Esto es curioso en vista de que este mismo autor advierte, aunque con timidez, que la diferencia de las sociedades precapitalistas con las actuales, reside en que la violencia se halla unificada y concentrada en una ley; es decir, debió notar que la legitimidad —fundamento, como él lo llama— del saqueo sigue siendo la violencia, solamente que ahora bajo la forma ley: no como acto sino como posibilidad, como amenaza; en términos de Hobsbawm, "en última instancia" la violencia deja de ser potencia y deviene en acto.

⁴ Antonio Gramsci ya había observado que a principios del siglo XX, en su natal Cerdeña, "la lucha de clases se confundía con el bandolerismo" (tomado de Hobsbawm, 2001: 21).

A fin de cuentas, en las sociedades de clases anteriores a la era del capitalismo moderno, el poder de la coacción física era también el fundamento principal del poder económico. Es decir, el mecanismo principal para apropiarse de la riqueza excedentaria que generaban quienes realmente la producían —...— era la fuerza o la amenaza de recurrir a ella. *Esto ya no es así*, aunque el poder político, es decir, la *posibilidad de coacción física, sigue siendo el fundamento de los ingresos* que extraen los estados (*sic*) de los habitantes de sus territorios. La negativa a pagar impuestos es un delito penado por la ley, y la negativa a obedecer la ley se castiga, en última instancia, con la cárcel (Hobsbawm, 2001: 26, énfasis agregado).

La mafia, por ejemplo, constituye una estructura social urbana, vigente en la modernidad. Este bando puede tomar la forma legal de un consorcio y quedar bajo la tutela de un gran "padrino": el Estado. Será preciso agregar a las dos bandas que Hobsbawm reconoce —antisociales y sociales—, este tercer tipo de bandolerismo que se ubicaría en medio, puesto que comprende elementos de las dos. Comparte con las antisociales el vandalismo y espíritu de rapiña, y con las bandas sociales, su espíritu mesiánico, su visión política; es por lo tanto, la más peligrosa de las tres. Esta banda exitosa y triunfadora, legitimada y embozada en la ley, ya no se reconoce como tal; se enrarece en un fantasma espectral que se expande por toda la humanidad. Ahora como espíritu universalista, este espectro puede encarnar en cualquier parte del mundo con total legitimidad y hasta impunidad. Su expansionismo universalista no le otorga universalidad por el motivo de que continúa llevando en sus entrañas, a todas partes que vaya, el espíritu de exclusión y destrucción del otro, su carácter cerrado. Por eso va a dominar al otro: a conquistar y a "civilizar". No va al encuentro *con* el otro, sino al encontronazo *contra* el otro. A diferencia de la banda antisocial que pelea porque tiene intereses inmediatos, este espectro va por el todo; pelea por ganar almas, por legitimar su proceder y su poder total. Aunque ya triunfante no emplee la violencia en cada saqueo —cobro de impuestos y aumento de ganancias, por ejemplo—, no titubea en echar mano a la violencia cuando se pone en cuestión su legitimidad para saquear. No renuncia a la violencia, sino que la dosifica de manera más letal.

Si se retoma la posibilidad de hacer presente el fantasma de los bandoleros hoy, podría considerarse que los fenómenos acaecidos en este período estudiado por Marx, podrían estar vigentes actualmente, en este intento de volver al siglo XIX.

La intolerancia vigente en el tiempo presente se sostiene sobre un límite agotado: las propiedades de las actuales bandas de piratas y ladrones. El Arca de Noé está siendo dañada y, en consecuencia, ha sobrepasado el límite primario que se impone a

todos, universalmente, el verdadero límite de toda tolerancia. Y esto la humanidad no puede tolerarlo, no en nombre de la tolerancia, sino en nombre de la vida humana. Esto significa que la intolerancia primaria en la actualidad proviene del mercado, en tanto se sacraliza a sí mismo, como sistema cerrado, por encima de toda la humanidad. Ser intolerante con el mercado no implica ninguna intolerancia, sino todo lo contrario. La intolerancia está en ese accionar que Capra califica de criminal. Se trata de la

...conducta criminal de las grandes sociedades anónimas...// Muchas empresas gigantes se han convertido en instituciones obsoletas que generan contaminación, producen tecnologías destructivas para la sociedad e inmovilizan el capital, la energía y los recursos, pues son incapaces de adaptar sus actividades a las cambiantes necesidades de nuestra época (Capra, 1985: 460, énfasis agregado).

Con una precisión mayor del diagnóstico anterior, Berman incluso diferencia este agotamiento por separado. Primero en los efectos en los países centrales y, segundo, en los efectos sobre los países limítrofes. En el primer caso se observa que su destructividad presente ya no puede sostener la valoración pasada.

De las abandonadas ciudades fabriles de Nueva Inglaterra a los montes Apalaches surcados por las minas a cielo abierto, al South Bronx, o al Love Canal, *el desarrollo insaciable ha dejado una estela espectacular de devastación*. Las palas que hicieron sentirse vivo a Fausto y que produjeron el último sonido que escuchara al morir, se han convertido hoy en excavadoras gigantes cargadas de dinamita (Berman, 1997: 72, énfasis agregado).

Además de la destructividad y el agotamiento presentes en el mundo industrializado, a los países limítrofes producidos en esta universalización, se le agrega una particularidad: la tragedia, muchas veces transformada en farsa, de que la brutalidad sin ninguna conmiseración humana con la cual se modernizaron las periferias del orbe, fue finalmente en vano.

Millones de personas han sido víctimas de desastrosas políticas de desarrollo concebidas megalomaniáticamente y ejecutadas sin sensibilidad ni eficacia, que a la postre han desarrollado poco más que los poderes y la fortuna personal de los gobernantes... visiblemente incapaces de generar un auténtico progreso que compense la miseria y la devastación reales que traen consigo (Berman, 1997: 70).

En este comportamiento, más que una conducta humana universalmente fundada, lo que se encuentra es una conducta tribal y

sectaria —cerrada— que alcanza a constituirse en una conducta universal e históricamente criminal. Ahí está el tribalismo en plena vigencia presentado como cosmopolitismo y universalismo. El acto de barbarie disfrazado de civilización, un desorden universalizado que pasa por orden universal.

El fantasma del bandolerismo recorre el mundo en múltiples ramificaciones. Sus múltiples expresiones difícilmente pueden enumerarse de forma completa. Según Phillip Mattera, en un estudio que publicó en la revista *Fortune*, se estima que la cantidad de consorcios que batallan por controlar las necesidades de toda la humanidad, apenas pasan de los cien. Del mismo modo, se observa que es en el G-7 y no en la ONU donde se decide, en realidad, la suerte de la humanidad; por otra parte, en el FMI las decisiones están secuestradas bajo la norma "un dólar, un voto", en un grupo de ocho países, siendo éste un organismo de la ONU conformado por más de cien países. La propia organización interna de la ONU, en su reglamento, ha hecho ley el dominio de los pocos miembros permanentes del Consejo de Seguridad.

Otra de las manifestaciones del fantasma de la banda de piratas y ladrones se encuentra en el fenómeno que, periodísticamente, se le conoce como "corrupción" y "tráfico de influencias"; o sea, se evidencia también en el fenómeno global de las cleptocracias. Se pueden citar algunos ejemplos que evidencian la universalización del bandolerismo.

El Presidente de Nicaragua, Enrique Bolaños, declaró en San Salvador, en una reunión de los presidentes centroamericanos, que temía por su vida; en su país operaba, afirmó, una "mafia" que al ver amenazados sus intereses, en cualquier momento podría matarlo. En la ciudad de Lima, en los últimos meses del gobierno de Alberto Fujimori, mientras el Presidente se reunía con Vladimiro Montesinos y otros militares para decidir si convocaban a elecciones o no, en los portones del Palacio de Gobierno apareció una manta en la que se leía: "Aquí sesiona la mafia". Entre los llamados "dinosaurios" que gobernaron ininterrumpidamente por más de sesenta años en Méjico, surgió una guerra a muerte en la que, entre otros, pereció Luis Donald Colosio; hoy, entre otros altos funcionarios de gobierno, el expresidente Carlos Salinas de Gortari está en fuga. En Argentina, el FMI exige la derogación de la Ley de la Subversión Económica, una ley que pretende no dejar impunes las malversaciones financieras que destruyen el patrimonio público, las empresas de todos; para ir en ayuda de sus iguales, los banqueros, deja en el desamparo a quienes con el llamado "corralito", les robaron sus ahorros; el universalismo que despliega esta banda se manifiesta como solidaridad entre banqueros, solidaridad entre bandas. En el período posterior a la liquidación de la Unión Soviética, Rusia se convirtió, sobre todo en el período de Boris

Yeltsin, en un hervidero de bandas mafiosas —antiguos burócratas ahora gangsters— que, al parecer, ya han pactado la creación del nuevo Estado en esa nación. De este pacto ha brotado el gobierno de Vladimir Putin. En Alemania, Helmut Kohl abandonó el gobierno bajo acusaciones de malversaciones de dinero y favorecimiento a los amigos. Otro tanto ha sucedido en España, en el gobierno de Felipe González. Recientemente, el presidente del Uruguay, Jorge Batlle, pese a que después se disculpó para no ocasionar mayores conflictos diplomáticos, aseguró que los políticos argentinos constituían una “manga de ladrones”.

Este espíritu de banda se ha apoderado asimismo del aparato estatal de los EE. UU. Los negociados del Presidente de este país que han salido a la luz pública con el caso del consorcio Nerón, son un ejemplo que evidencia el poder que esta banda ha alcanzado en el mundo actual: poder imperial. Sin embargo, esta banda reacciona contra los otros y se proyecta a sí misma sobre ellos. La congresista republicana, Ileana Ross, en junio del 2000, llamó a la OPEP banda de ladrones mafiosos porque perjudicaron los intereses petroleros estadounidenses; cuando los EE. UU. aprueba multimillonarios subsidios para *sus* productos exportados a la vez que eleva los aranceles a la importación de productos de los *otros*, mientras exige al resto del mundo que no haga lo mismo pues se expone a sanciones de su parte, asoma de nuevo la banda en este espíritu tribal y cerrado, en esta ausencia de universalidad. La política desplegada por ese Estado no da muestras de ninguna universalidad en la que las necesidades e intereses de la humanidad se asomen de alguna manera; muestra, más bien, un espíritu abiertamente tribal y sectario, resumido bajo su sentencia: “los EE. UU. no tiene aliados, tiene intereses”. El largo expediente obliga a una extensa cita.

Es de sobra conocido que EE. UU. no se ha adherido a los acuerdos internacionales de derechos humanos vigentes, entre otros: al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, a ninguno de los dos Protocolos de Pacto de Derechos Civiles y Políticos, a la Convención contra el Apartheid, a la Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de lesa humanidad, a la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, a la Convención contra el tráfico de personas y explotación de la prostitución de terceros, a la Convención sobre el estatuto de los refugiados, a la Convención sobre los derechos de los trabajadores migrantes y sus familias, ni a la Convención de Ottawa de 1997 que prohíbe las minas antipersonales. No respeta el protocolo de Kyoto sobre reducción de la contaminación de la atmósfera. Tampoco aprueba la creación de una Corte Penal Internacional, pese a que sus nacionales tendrán garantizada la impunidad, el tribunal depende del Consejo de Seguridad de la ONU. Sobre

más de 170 Convenios de la Organización Internacional del Trabajo, EE. UU. adhirió sólo a 12 —no a los principales—, rechazando los números 87, sobre la libertad sindical, 98 sobre el derecho de negociación colectiva y 138 sobre la edad mínima (trabajo de menores). Formuló reservas a numerosos artículos del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, por ejemplo al artículo 6.5, que prohíbe la aplicación de la pena capital a menores de 18 años y, al artículo 20, que prohíbe la propaganda de guerra y la apología del odio nacional, racial o religioso (¡en nombre de la libertad de expresión!). Junto con Somalia es el único país del mundo que no ratificó la Convención de los Derechos del Niño... (Gutiérrez, 2001: 22s. nota).

Esta "racionalidad" y conducta, encuentran su sustento en una moral que ya aparece formulada por el considerado padre de la economía, Adam Smith, quien partiendo de un supuesto estado natural semejante al concebido por Hobbes, concluye que

...la sociedad nunca puede subsistir entre quienes están constantemente prestos a herir y dañar a otros. Al punto en que empiece el menoscabo, el rencor y la animadversión recíprocos, todos los lazos de unión saltarán en pedazos y los diferentes miembros de la sociedad serán por así decirlo disipados y esparcidos por la violencia y oposición de sus afectos discordantes. Si hay *sociedades entre ladrones y asesinos*, al menos deben abstenerse, como se dice comúnmente, de robarse y asesinarse entre ellos. La beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia (Smith, 1997: 186, énfasis agregado).

Lo que es absolutamente necesario en esta moral especial para una sociedad de pillos, es el "egoísmo"⁵, la norma de la banda de piratas y ladrones que, de manera coincidente, es la moral del mercado. Esto también aparece diagnosticado por Adam Smith —a quien no se le negará que algo sabía acerca de los asuntos del comercio— cuando se planteaba el problema del otro; en síntesis, las necesidades del prójimo no forman parte del bien común. El otro existe en la medida en que satisfaga ese "egoísmo" en el cual, atender las necesidades del otro representa un buen negocio. Ahí es donde logra reconocer al otro.

No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni le hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas (Smith, 1958: 17).

⁵ Este "egoísmo" debe advertirse, constituye un falso egoísmo. Mientras no se cuide del otro, no se cuida de sí mismo.

Esta moral en donde las necesidades humanas no cuentan y, por tanto, se presenta como realista puesto que funciona hasta entre bandoleros, sin apelación a ninguna trascendencia —la llamada secularización moderna— contiene, con todo, una fuerte religiosidad que protege los contratos y las propiedades: el libre comercio está garantizado.

Actualmente, en la conducción de la dinámica globalitaria, también es posible percibir la presencia de una secta o tribu que pretende determinar las instituciones centrales de la humanidad a partir de la moral de la banda de piratas y ladrones. Dentro de esta moral, los intereses generales de la humanidad se realizan en la justa medida en que la banda satisfaga sus particulares y voraces necesidades⁶. Para este falso bien común, todo lo humano se agota en los comerciantes propietarios, estén donde estén. Afuera no hay salvación. Este fundamentalismo sustenta la intolerancia en la cual, la banda de piratas y ladrones hoy mantiene secuestrada a la humanidad. Sin embargo, cuando domina en la conciencia el falso bien común, la banda de piratas y ladrones se oculta a la conciencia originando desajustes en la teoría que ahora aparecerán como paradojas. La paradoja de la tolerancia esconde uno de estos desajustes. La separación de la humanidad entre *looser* y *winner*, no obstante, está pulverizando en la conciencia este falso bien común permitiendo enfrentar la paradoja y revelando la presencia de la banda de piratas y ladrones que, en sus diversas expresiones organizadas, hoy tiene dificultades hasta para hallar un lugar del mundo donde reunirse con tranquilidad. El "nuevo orden internacional" que de modo intolerante imponen, muestra su carencia de universalidad al no responder a la interpelación que la sociedad civil internacional (humanidad global) le plantea; antes bien, se cierra como una secta intolerante en su fundamentalismo y se niega a escuchar.

Asumir la tolerancia como *interpelación a los límites* permite desgarrar la mampara y descubrir las contradicciones socio-históricas que el recorrido de la banda de piratas y ladrones ha provocado en la humanidad.

3. La utopía de la tolerancia

Dado que el alcance y valor de la tolerancia están limitados por la universalidad del sujeto fundante, se puede notar que la tolerancia

⁶ En términos de la lógica, esta formulación puede diagnosticarse como una falacia de la composición: lo que es verdad para la parte lo es para el todo, lo cual es obviamente falso.

aún no se hace presente en el mundo actual. Marcuse ya había indicado que, de manera plenamente universal, tal sujeto está apenas en proceso.

Todavía han de crearse las condiciones bajo las cuales la tolerancia pueda llegar de nuevo a ser una fuerza liberadora y humanizadora (Marcuse, 1977: 99).

Mientras tanto, la tolerancia únicamente puede operar como el conjunto de "condiciones previas para hallar el camino que conduce a la libertad" (Marcuse, 1977: 82), entendidas éstas como "condiciones previas para la creación de la sociedad humana" (Marcuse, 1977: 77). Dichas condiciones previas se refieren a las condiciones del diálogo. Esta propuesta es recurrente en Rorty, Fetscher y Wimmer. Se trata de una "libertad de pensamiento y expresión" (Marcuse, 1977: 82) que autorice a dilucidar las acciones posibles para el mejoramiento de la humanidad. La acción se emprenderá después de acabar la discusión que estableció, gracias al espíritu de tolerancia que imperó en la discusión, el camino verdadero señalado por la verdad objetiva que emergió de esa discusión. La tolerancia está en función de la verdad objetiva; es necesaria en relación a esta verdad.

La tolerancia de libre emisión de pensamiento es la manera de mejoramiento y progreso en la liberación, *no* porque no haya verdad objetiva, y el mejoramiento necesariamente deba ser un compromiso entre una variedad de opiniones, sino porque *hay* una verdad objetiva que solo puede ser investigada y descubierta por medio del estudio y comprensión de lo que es y lo que puede ser y debe hacerse para mejorar la suerte de la humanidad (Marcuse, 1977: 83).

Pero como la "sociedad industrial avanzada" es una sociedad mayoritariamente enajenada, la discusión no puede ser indiscriminada; por el contrario, precisa de límites.

La tolerancia universal resulta discutible cuando su doctrina ya no prevalece, cuando se administra la tolerancia a individuos controlados y adoctrinados que a la manera de papagayos repiten, como si fueran propias, las opiniones de sus amos, para los cuales la heteronomía se convirtió en autonomía (Marcuse, 1977: 84).

Marcuse reconoce, primero, que la tolerancia es una condición previa para alcanzar la libertad. Sin embargo, para admitir la tolerancia igualmente son necesarias ciertas condiciones previas. Estas condiciones tienen sentido "en civilizaciones avanzadas" (Marcuse, 1977: 81), en aquellas en las que ya resulta "comprensible"

la libertad; es decir, en las civilizaciones "atrasadas", es obligado colegir, no "pueden ser identificados y proyectados, sobre la base de la experiencia, y por la razón humana" (Marcuse, 1977: 81) los rasgos de una sociedad más humana. Es en las civilizaciones avanzadas en donde se puede manifestar la razón humana, según el autor. Esto significa que la experiencia que determinará el camino de la tolerancia, será el que de modo intolerante establezca la experiencia de estas civilizaciones. Ésta es la experiencia existente:

...la experiencia y comprensión de la sociedad existente pueden permitir muy bien la identificación de lo que *no* conduce a una sociedad libre y racional, lo que obstaculiza y desvirtúa las posibilidades de su creación (Marcuse, 1977: 82).

Tolerancia para discutir, debatir, dialogar e investigar las posibilidades prácticas contenidas en la utopía: conseguir reconocer los elementos que contiene "la sociedad del futuro que como tal está más allá de toda definición y determinación" (Marcuse, 1977: 82) dentro de una sociedad de clases. No obstante, conforme a este autor, son las sociedades industriales las que marcan, por su negación, el camino. Y lo hacen, erigiendo los límites, no de una acción sino de una discusión. Desde este etnocentrismo, Marcuse no considera la posibilidad de que sean otras sociedades, las que son enteramente negadas, las que anticipen algunos rasgos de ese futuro, no a partir de la limitada discusión —marco de tolerancia— sino desde una práctica que muestra las intolerancias de cada momento histórico.

Marcuse admite la tolerancia como condición inevitable para encontrar el camino de la liberación; por cierto, solamente un camino: el que indique la "verdad objetiva". Así entendida, no se trata de tolerancia para emprender los caminos, pues nada más es uno, el que se encuentre señalado por la verdad objetiva. Una vez hallado el camino, siguiendo a Marcuse, ya no se necesitará la tolerancia: En posesión de la verdad, dado que "la finalidad de la tolerancia es la verdad", ya nada tiene que hacer la tolerancia en la historia.

Esta perspectiva de Marcuse encierra graves errores. Aparte del etnocentrismo implícito, reduce los límites de la tolerancia a límites de una discusión, sin debatir los límites materiales a pesar de que los reconoce. Por otro lado, no advierte que la tolerancia tiene sentido, justamente, por la imposibilidad humana de llegar a la verdad de una vez y para siempre. Ella cobra sentido en la protección de las condiciones de la vida humana, necesidades particulares del sujeto vivo que interpelan los límites (institucionalidad) de cualquier proyecto humano que se emprenda. Siguiendo a Marcuse, en el momento de hallar el camino a la libertad, la tolerancia perderá su sentido y tendrá que ser abolida. De esta

forma, el camino a la libertad es un camino de intolerancia material, tanto para expresar las ideas como para emprender las acciones. En el primer caso, los límites los fijan las "civilizaciones avanzadas"; en el segundo, la acción solo se inicia tras cerrar el espacio de tolerancia como espacio de discusión, y se emprende como una sola acción, la que se ajuste a la verdad objetiva.

Aun para el caso de la tolerancia de ideas, Marcuse instituye, como límites, un requisito que carece de sentido. Como este requisito constituye un imposible, en vez de contribuir a la tolerancia más bien la obstaculiza.

Las fuerzas de emancipación no pueden identificarse con ninguna clase social que, por virtud de su condición material, esté a cubierto de la falsa conciencia (Marcuse, 1977: 100).

La condición de anular toda falsa conciencia es humanamente imposible. La falsa conciencia sustentada en alguna estructura de clase o sujeto es lo que conforma la historia. Marcuse está pidiendo el fin de la historia, toda vez que la historia está constituida por la interacción de estructuras de clases, justo en fuerza de las cuales, la tolerancia es un valor o principio práctico e histórico que trasciende y trascenderá a todo momento histórico; por esto, la tolerancia no es un valor especulativo. En una tal sociedad en donde no exista ningún condicionamiento o determinación de clase, "ya no será necesaria tolerancia alguna" (Rahner, 1978: 85); si la necesidad está eliminada, es porque ya no tiene fundamento: sujeto. En definitiva, Marcuse incurre en una contradicción en este aspecto decisivo: si la tolerancia está fundada en algún sujeto, al eliminar todo sujeto (estructura de clase) la tolerancia pierde todo fundamento y desaparece. En síntesis, carece de sentido afirmar que la tolerancia solo será legítima en una supuesta sociedad donde ya no sea necesaria y que, solo se deberá abrir el espacio de tolerancia cuando ya no sea necesario.

No obstante, si se entiende falsa conciencia y clase social en concreto, esto es, referidas a la particular estructura de clase y conciencia respectiva para cada momento histórico, entonces tiene sentido plantear que la tolerancia únicamente encontrará cimiento cuando la conciencia se halle "a cubierto de la falsa conciencia", pero de esa falsa conciencia particular. Esto significaría que la conciencia liberada sería la del sujeto que denuncia la falsedad vigente en cada momento particular, aunque este sujeto, por su turno, será denunciado en un futuro en su intolerancia, revelándose de nuevo, esta otra conciencia, en su falsedad; esta nueva "verdad", a su vez, se habrá agotado.

Si se entiende falsa conciencia y clase social en términos generales, o sea, por encima de toda estructura de clase y falsa conciencia,

entonces Marcuse se equivoca. Esto equivale a afirmar que la tolerancia solamente operará cuando no exista debilidad humana. Todo lo contrario: la tolerancia es un imperativo que surge de la condición de imperfección humana. En ese momento que Marcuse supone como posible, ¿para qué la tolerancia?

Y el problema de *hacer posible una armonía* tal entre la libertad de cada individuo y la de otros es... *crear* la sociedad en la cual el hombre ya no esté esclavizado por instituciones que menoscaban la autodeterminación desde un principio (Marcuse, 1977: 81, énfasis agregado).

Según Marcuse, la tolerancia deberá esperar a las sociedades que, desde el principio, no contengan instituciones que menoscaben al ser humano: una sociedad plenamente tolerante.

La suposición de una sociedad que de tan tolerante ya no es tolerante, obliga a un examen más cuidadoso. Esto lo permite el análisis de la utopía de la tolerancia: un mundo en el que todas las tolerancias son posibles.

Las sociedades inclusivas, aquellas en donde todas las tolerancias son posibles, constituyen a su vez, un mundo en el que ninguna tolerancia es posible. En la utopía la tolerancia se destruye. Un mundo en donde todo sea tolerado, total y absolutamente, por completo plural —todas las diferencias son posibles—, no supone de ninguna manera la tolerancia sino su completa eliminación, pues una tal sociedad carece de universalidad y se torna en un mundo dominado por una secta con una moral tribal: una sociedad por entero excluyente. Ésta es justamente la sociedad sin límites del estado natural que Hobbes imaginó y al que el globalitarismo tiende a llegar. Aquí la exclusión, que sería parte de lo admitido, solo se puede resolver mediante la homogeneización. En este mundo sin límites, la universalidad nada más puede aparecer entre iguales. Y una tal sociedad homogénea ya no necesita la tolerancia, puesto que ésta es una respuesta a la diferencia y la pluralidad humanas. Por otra parte, una sociedad transparente no será tanto una sociedad en donde toda tolerancia es posible, sino una en la que todo será posible y, en consecuencia, llamarla tolerante carece de sentido; la tolerancia aquí sería obsoleta, una antigualla.

La consideración de la destrucción de la tolerancia en su realización plena, explica la necesidad de tomar la tolerancia como una "mínima moralía", simple, modesta y pequeña virtud; no como meta sino como punto de partida, como plataforma y no como horizonte. Al tomarla como horizonte último, mesianismo universalizante, se convierte en fruto de una nueva intolerancia en nombre de la tolerancia: la paradoja.

Para alcanzar la tolerancia no es imprescindible llegar a la utopía. Ésta es únicamente un referente o, como lo diría Kant al

referirse a los conceptos, una guía para el discernimiento. Con este referente es posible asumir la referencia de las sociedades inclusivas en cada momento particular.

Así pues, el trascender lo posible es condición para conocer lo posible y, a la vez, conocer lo posible es condición para poder trascender la realidad en el marco de lo posible (Hinkelammert, 1984: 232).

Este marco de lo posible se refiere, justamente, a los límites que fundamentan —hacen posible— en este caso, la tolerancia concreta. Trascender esa tolerancia será menester para conocer las posibilidades de la tolerancia establecida. Y para trascender los límites de la tolerancia establecida es requisito conocer las posibilidades de la tolerancia materializada.

Siendo así, la tolerancia deberá ser asumida como el valor histórico, aunque trascendente, orientador y guía en la práctica hacia cualquier meta o fin. La tolerancia niega el sentido sacrificial de la vida e interpela a todo sistema humano en su imperfección, por el sujeto vivo; es, por ende, una actitud relacional con las distintas utopías. Queda claro que la tolerancia nada más tiene sentido como necesidad histórica —necesidad de convivencia entre los pueblos y de éstos con sus instituciones— enlazada con la convivencia plural y diversa de los seres humanos reales y concretos que no persiguen su propia autodestrucción: historia. En este sentido, la tolerancia es trascendental a la historia si bien es al mismo tiempo, interior; la imposibilidad de la realización plena de la tolerancia (utopía) indica su carácter trascendente y a la vez imprescindible a la historia. O sea, puede leerse que, aun cuando la tolerancia solo sea aplicable temporalmente, en cada una de sus formas específicas y concretas (históricas), en sus contenidos particulares, la imperfección humana obligaría a mantenerla en su forma general, como un valor, trascendente, en sí mismo. Con independencia de cualquiera de sus formas históricas, ahí está como una condición permanente de la convivencia humana a lo largo de su historia. Esto significaría que los límites en general —cualesquiera que sean— son propios de la historia; nunca se librará de ellos, a pesar de que siempre estén cambiando su forma y aparición específica.

La tolerancia reconoce implícitamente la imposibilidad de la perfección humana: cuestiona la infalibilidad de su acción y su razón. Este reconocimiento implícito de la debilidad humana que, ante todo es reconocimiento de la imperfección de sus instituciones, en consecuencia, niega la tolerancia como estado final. No existe estado de tolerancia perfecta al cual arribar (ni aun las sociedades inclusivas). La tolerancia se muestra en el camino que no acaba. La

tolerancia ni siquiera es un camino sino una forma de caminar, un proceso que no tiene fin. Por sí misma, ella no conduce a ninguna parte. No hay nada al final del camino excepto la utopía como tal, es decir, como un imposible. La tolerancia es una capacidad para transitar, un medio posible a un fin imposible, cualquiera que éste sea; no el pretencioso ideal moderno de "libertad", sino un valor más modesto y humano: una moral mínima o básica, no una aspiración máxima; plataforma y no horizonte último, punto de partida y no meta. Expresado en términos del derecho, esto significa que la tolerancia es metajurídica. Aquí cabe recordar la concepción que tenía Gandhi sobre la paz: "a la paz no se llega, la paz es el camino".

4. La disposición de los medios a los fines

Al establecerse la relación con la utopía como una guía que interpela, el tema de la relación entre los medios y fines aparece en el debate. Esto, por su turno, obliga a reconsiderar la "racionalidad" que subyace a esta disposición entre los medios y fines, la cual ha signado tan fuertemente a las sociedades modernas desde sus inicios. Tal racionalidad se ha sintetizado, desde Maquiavelo, en la fórmula, "el fin justifica los medios". En esta civilización que se autoproclama como "racional", se ha debido precisar

...lo que significa la palabra "razón". "Razón" tiene un significado perfectamente claro y preciso. Significa la elección de los medios adecuados para lograr un fin que se desea alcanzar. No tiene nada que ver con la elección de los fines (Russell, 1987: 10).

A partir de aquí se pretende separar los ámbitos de la ética, que se ocupa de los fines, y los de la política y la ciencia, que se ocupan de los medios. Y puesto que a la política se la define como el arte de lo posible, ajustarse a tal límite resulta lo racional. De hecho, fuera de esta pretensión, todo es racional⁷.

No existe ningún fin irracional excepto en el sentido de uno que sea imposible de realizar (Russell, 1987: 13).

Y dado que todo descansa en acertar en la elección de los medios adecuados, con base en tal elección la cual supone una disposición perfecta del medio, su absolutización, solo resta emprender las acciones que realicen el medio sin importar costo,

⁷ Este análisis está ampliamente desarrollado, desde Max Weber, en Hinkelammert, 1984.

obviamente, el costo humano. La obtención o realización del fin es automática. Todo depende de efectuar la elección correcta del medio pues éste, por sí mismo, conducirá al fin. Una vez que el medio se convierte en un absoluto (divinizado o satanizado) se elimina toda tolerancia, esto es, muere toda interpelación que, en este caso, tendría que hacerse a los medios. La tolerancia misma descansaría en la insistencia en los medios que se han instaurado como conductores infalibles a ella. En las intolerancias que se desplegarían para cumplir esa tolerancia se origina la paradoja. Cuando se absolutiza (diviniza o sataniza) el límite como sustitutivo del sujeto, tenemos el advenimiento de la intolerancia que se justifica en la tolerancia. Ahí se hallan atrapados los razonamientos que tienen su raíz en la fórmula "el fin justifica los medios".

Esta racionalidad ha sido constante en el desarrollo histórico de la modernidad. En la época del terror de la Revolución Francesa, Louis-Antoine-Lion de Saint-Just, quien juzgaba al mundo "vacío desde los romanos" (citado por Camus, 1986: 143)⁸, expresó este fundamentalismo que absolutiza la ley: "fuera de las leyes todo se esteriliza y muere" (ídem). No hay salvación afuera. Toda garantía está adentro. Existe un sistema perfecto que puede garantizar esta tolerancia aplicando sus leyes —medios— inherentes. Éstas ya no aparecen como leyes humanas sino como leyes divinas. Y el conjunto de todas las leyes configura un sistema perfecto que asegura la tolerancia.

Sólo puede ser tolerante, en el sentido estricto, el que se conduce como sistema (Giannini, 1993: 21).

En esta formulación, la tolerancia se puede garantizar asegurando, a toda costa, el sistema, cualquiera que éste sea. Aquí no hay interpelación; al final, espera la paradoja, ya que para garantizar ese sistema de tolerancia perfecta debe recurrirse a la intolerancia. No es de extrañarse de que desde esta equivocada concepción se pueda ver en el mercado el modelo de la tolerancia perfecta.

Todo sistema forma un referente cerrado. Por consiguiente, todo el costo, cualquiera que éste sea, que implique mantenerse adentro del sistema institucional (leyes o límites) está justificado: el Cielo está asegurado por ese camino, por pétreo que sea. De suerte que en esta "racionalidad" del fin justifica los medios, se encuentra una expresión de intolerancia. Lo opuesto marcha por el mismo

⁸ Ya Simón Bolívar cuestionó este juicio recurrente en el pensamiento moderno. Refiriéndose a Roma, expresó: "este pueblo ha dado para todo, menos para la causa de la humanidad... para el enaltecimiento del hombre y para la perfectibilidad definitiva de su razón, bien poco, por no decir nada" (Bolívar, 1979: 4).

sendero: toda salvación radica en la destrucción de toda ley: un mundo sin límites. Luego, la salvación está en destruir, en la destrucción por sí misma.

Una vez que los medios están justificados, la tolerancia se avala por la fe en las instituciones: "fuera de las leyes o los límites" no hay nada. En este sentido, la universalidad trascendente de la tolerancia obligaría a interpelar a la propia tolerancia. Ésta nunca puede garantizarse por ningún sistema, ella solamente puede tener lugar cuando el sistema se abre, no en ningún sistema cerrado.

Cuando se absolutizan los medios sacralizados por el diagnóstico "racional", éstos ya no se interpelan, las intolerancias brotan por todo lado y totalmente justificadas. Esta absolutización de los medios retrotrae la paradoja de la tolerancia. En la misma experiencia histórica donde surge el juicio de Saint Just, esta vez expresada por su compañero de armas, Marat, se puede encontrar esta "racionalidad".

Me discuten el título de filántropo. ¡Oh, qué injusticia! ¿Cómo no ven que quiero cortar un pequeño número de cabezas para salvar a muchas más? ¿Un pequeño número, una fracción? (citado por Camus, 1986: 147).

El mismo proyecto de la modernidad llevado a cabo en tierras de Norteamérica, y en el mismo siglo XVIII, repite esta "racionalidad".

¿Qué significan unas pocas vidas perdidas en un siglo o dos? El árbol de la libertad debe ser refrescado de vez en cuando con la sangre de patriotas y tiranos. Es su abono natural (Jefferson, 1990: 42).

No importa todo el inconmensurable dolor humano que se provoqe, porque el fin justifica los medios.

...para llegar a todo esto deben fluir aún ríos de sangre y pasarán años de desolación; pero el objetivo bien vale ríos de sangre y desolación (Jefferson, 1990: 44).

Incluso si esos ríos de sangre acarrearán el peligro de la extinción de la humanidad, aun si llegaran a tocar el límite primario de toda tolerancia, estarían justificados en el proyecto mesiánico de la modernidad.

...antes de que fallara, habría preferido ver desolada la mitad de la Tierra; si solo quedaran un Adán y una Eva en cada país y fuesen libres, sería mejor que lo que existe ahora (Jefferson, 1990: 43).

Este proyecto mesiánico está plagado de todo universalismo y mesianismo imaginables. Esta intolerancia es validada en vista de que se hace por toda la humanidad, una humanidad que apela a la tolerancia.

Tampoco hemos actuado por nosotros mismos, sino por toda la raza humana. La razón de nuestro experimento consiste en mostrar que se puede confiar al hombre su autogobierno (Jefferson, 1990: 51).

La fe de este mesianismo se deposita en el triunfo seguro del experimento de la modernidad. Los medios garantizan, aun cuando el costo humano sea descomunal, la obtención del fin. Aunque se requieran miles de años, al final, toda la sangre derramada, todo crimen o "error" cometido, quedarán justificados.

Los errores de los patriotas honestos de Francia, y los crímenes de sus Dantons y Robespierres, serán olvidados en la contemplación más estimulante de nuestro ejemplo sensato, y la continua marcha hacia nuestro propósito. La esperanza fortalecerá la presunción de que lo que se ha hecho una vez puede volver a hacerse (Jefferson, 1990: 81).

Una vez lograda la tolerancia superando la intolerancia fundante, permanece la amenaza de que, en cualquier momento, el eterno retorno hará que toda la sangre vuelva a ser derramada. La tolerancia requerirá de intolerancia constantemente: su abono natural es la sangre humana.

En esta "racionalidad" se implanta una relación inversa entre los medios y fines, con arreglo a la cual los fines nobles se consiguen mediante crímenes y atrocidades. El trabajo sucio que alguien tiene que hacer. Debido a esta relación inversa, toda atrocidad de lesa humanidad queda borrada.

Desde experiencias históricas bien distintas, como la lucha por la liberación de la India de la modernización-colonización impuesta por Inglaterra, han nacido formulaciones que se acercan más a la tolerancia, al criterio de interpelación que evita toda absolutización.

Los medios impuros dan como resultado fines impuros... No se puede alcanzar la verdad con la falsedad (Gandhi, 1987: 13).

Análogo cuestionamiento se muestra en la lucha de los trabajadores del siglo XIX contra el capitalismo liberal: "un fin que necesita medios injustos no es un fin justo" (Marx, citado por Camus, 1986: 236). De esta forma se puede volver sobre la sentencia de la justificación de los medios por los fines, preguntándose por la justificación de los fines. Esta nueva racionalidad en donde los

medios impuros o injustos tienen como resultado fines impuros o injustos, establece una relación directa entre medios y fines. Así, los fines puros y justos serán los que requieran medios puros y justos. Aquí no interesa si la relación entre medios y fines es una relación directa o inversa, ya que ninguna de las dos puede erigirse *a priori* desde una proclama, sino que los medios se juzgan desde las consecuencias prácticas en la vida de los seres humanos. Lo que interesa es asentar que para juzgar los fines desde los medios, se juzga desde la práctica de vida humana y no desde las proclamas. Luego, la justicia del medio no debe buscarse en la justicia proclamada por el fin, sino en relación con el sujeto que interpela desde afuera, desde el otro que padece ese proyecto mesiánico. Ahí será juzgada la legitimidad de los medios. De este modo se rompe el círculo medios-fines. Lo que procede es, por ende, la interpelación de los medios desde las necesidades humanas y el sujeto vivo, desde el otro. Ahora los fines efectivamente alcanzados con esos medios legítimos serán los que interesen. O sea, la meta legítima será la que se alcance mediante la tolerancia.

Según se cuenta, cuando Túpac Amaru, a fines del siglo XVII, estaba a punto de tomar la ciudad del Cuzco que los españoles tenían tomada con un ejército compuesto mayoritariamente por indígenas, el Inca, quien consideraba a éstos sus hijos por los cuales luchaba, desistió de atacar. "Podría tomar el Cuzco, se dijo, pero ¿a qué precio?". Aquí no aparece esta racionalidad del fin justifica los medios, sino que se muestra la interpelación.

La tolerancia requiere que todo sistema esté abierto a la interpelación de parte de la otredad, autorreorganizándose interiormente para poder reconocer y acoger al otro, sin disolverlo. De esta manera, el sistema hace referencia al organismo vivo: sujeto social-natural que tiene como límite primario el cuidado del Arca de Noé.

5. El retorno de la tribu

Es en la aproximación al otro que el ser humano se ha encontrado a sí mismo. En el espejo de la otredad se produce el reconocimiento y la autoafirmación de la propia identidad. Al respecto, la modernidad no ha sido original. Su relación con el otro, desde sus orígenes, partió de una particular relación: su "inferiorización". Quizás esta relación no ha sido exclusiva de Occidente pero, sin duda, tampoco ha sido la única universalmente practicada por toda la humanidad⁹. En su forma más generalizada y desde la

⁹ En sus *Relaciones*, Cristóbal Colón narra la alegría y hospitalidad con las que fue recibido. Este ejemplo, entre otros, no ha impedido a algunos reproducir el error de

antigua Grecia, el otro aparece como bárbaro ¹⁰. A partir de esta valoración, las sociedades modernas se han percibido a sí mismas. En el siglo XVI, en la controversia de Valladolid, Ginés de Sepúlveda expresó con claridad este rasgo cuando le negó la condición de seres humanos a los originarios de América. Esta vez, al término bárbaro Sepúlveda agregó el de *homúnculu*. Aunque Bartolomé de Las Casas, oponente de Sepúlveda, admitió a los indígenas como seres humanos, su cobija no alcanzó a los negros. Para éstos, Las Casas estimó que la esclavitud estaba justificada. Las Casas, el benevolente defensor de los indígenas, justificó la intolerancia con las culturas africanas.

De la valoración del otro como ser inferior, se sigue el rebajamiento de toda su cultura. Dentro de ésta, sus formas sociales también han sido rebajadas. Cuando se reconoce que, en efecto, el otro crea formas de organización social, procede a rebajarlas catalogándolas como no civilizadas, salvajes o tribales. De este rebajo o inferiorización de las sociedades no modernas, parte la auto-percepción de la propia modernidad: su origen es el origen de la humanidad.

Nuestra civilización occidental tiene su punto de partida en Grecia. Fue allí, al parecer, donde se dio el primer paso del tribalismo al humanitarismo (Popper, 1984: 169).

Con arreglo a esta sensibilidad, la ruptura con el tribalismo constituye el inicio de la civilización; civilización y Occidente aquí son sinónimos. En esta autoafirmación de su identidad con respecto al otro (la tribu), la modernidad se considera exenta de religiosidad, mitologías y tabúes. La "irracionalidad" de la magia que caracteriza a la tribu, está ausente en la sociedad moderna, la sociedad racional por definición.

A mi juicio, sin embargo, pueden observarse algunas características comunes, si no a todas, por lo menos a gran parte de estas sociedades tribales. Me refiero a su actitud imbuida de *magia o irracionalidad hacia las costumbres de la vida social*, y la correspondiente rigidez de estas costumbres (Popper, 1984: 169, énfasis agregado).

que: "el etnocentrismo y el desprecio del diferente nacieron con la humanidad, no hay grupo inocente" (García Canclini; 2000: 107).

¹⁰ 'Bárbaro' es un término onomatopéyico que alude al que balbucea. Esto era lo que oían los antiguos griegos cuando un extranjero hablaba, o sea, el idioma del otro —todo el mundo no helénico—, en los oídos de un griego sonaba como un balbuceo. En este "cajón de sastre" fruto del desconocimiento del otro, metieron a un mundo sumamente diverso, reconociéndolos bajo un solo rasgo: todos tenían en común que no eran griegos. De esta manera, el desconocimiento inicial se transmutó en invisibilización. El desencuentro se perpetuó.

Esa "rigidez en las costumbres" debe entenderse como conservadora frente a la tradición. Tal reacción a la transformación de sus costumbres obedece a una confusión tribal: no diferencia entre las leyes naturales y las culturales.

Su principal elemento lo constituye la falta de diferenciación entre las uniformidades convencionales proporcionadas por la costumbre de la vida social, y las uniformidades provenientes de la "naturaleza", y esto va acompañado, a menudo, de la *creencia* de que ambas son *impuestas por una voluntad sobrenatural* (Popper, 1984: 169, énfasis agregado).

El tribalismo o primitivismo se presenta como una condición o etapa de la vida de la humanidad, asociada con la niñez. Resulta obvia la baja estima hacia la capacidad de los niños presente en esta consideración. La racionalidad de los infantes es inferior a la racionalidad del adulto, la cual aparece como racionalidad sin más.

Existen buenas razones para creer que este aspecto es aún más primitivo y que la creencia en lo sobrenatural constituye una especie de racionalización del miedo a cambiar la rutina, miedo que puede observarse en los niños muy pequeños (Popper, 1984: 170).

Este temor será relacionado con la ignorancia. Al final, Popper admite, contra lo que había afirmado anteriormente, que en las llamadas sociedades tribales se producen modificaciones como en todo conglomerado humano. La rigidez de las tradiciones no representa, por lo tanto, su característica central.

Cuando hablamos de la rigidez del tribalismo, no queremos decir con ello que no puedan producirse cambios en las formas de vida tribal. Queremos significar más bien que los cambios, relativamente poco frecuentes, tienen el carácter de conversiones o *reacciones religiosas*, con la consiguiente *introducción de nuevos tabúes mágicos*. No se basan en una *tentativa racional* de mejorar las condiciones sociales (Popper, 1984: 170, énfasis agregado).

En particular, la sociedad tribal se caracteriza no solamente por la presencia de los tabúes y la magia en el tratamiento de los convencionalismos humanos (instituciones), sino porque, de modo específico, la sociedad tribal cubre de magia y tabú aquellas instituciones que resguardan el carácter colectivista y comunal que protegen la tribu como unidad. Los autores clásicos de la modernidad utilizaron el término superstición. Asumen una responsabilidad de grupo, valga decir, existe una responsabilidad pública y, por consiguiente, la moral que en las sociedades modernas se presenta como competencia de la esfera privada, en la tribu orgánica

pertenece al orden público. Este rasgo de la tribu orgánica es percibido como atraso: primitivismo.

Desde el hombre primitivo, que estaba atado a un complicado ritual en casi todas sus actividades diarias, que se veía *limitado* por innumerables tabús (*sic*) y que apenas podía concebir un hacer algo de manera *diferente que sus compañeros*, la moral ha tendido, cada vez más, a constituir solamente los *límites* que circunscriben la esfera dentro de la cual el *individuo* puede comportarse a su gusto (Hayek, 1986: 88).

Los límites del individuo moderno constriñen la moral a la esfera privada. La moral del individuo, por supuesto, constituye una moral pública no reconocida como tal. Ante lo público, esta responsabilidad no existe y, por consecuencia, ante la suerte de los otros, se presenta un espacio amoral. Con esta amoralidad no se puede reconocer la inmoralidad ahí implícita. Este juicio únicamente lo puede hacer la moral del otro: la moral tribal. En el "hombre primitivo", la moral referida a los compañeros es un asunto público: en la moral tribal está presente el otro, en la moderna no. La sociedad moderna revela así un rasgo central de su cultura: la anulación del otro de sus relaciones sociales. El atender estas relaciones es una cuestión de competencia privada. En estas condiciones queda anulada la posibilidad de cualquier interpelación del otro. Queda ahí al descubierto su intolerancia constitutiva.

A las sociedades tribales, por su carácter endogámico y colectivista, pasa a denominárseles sociedades cerradas. Y por este carácter, bárbaras y primitivas.

También ahora seguiremos llamando *sociedad cerrada* a la sociedad mágica, tribal o colectivista, y *sociedad abierta* a aquella en que *los individuos deben adoptar decisiones personales* (Popper, 1984: 171, énfasis agregado).

En referencia a la tribu cerrada, la sociedad moderna se autovalora como sociedad abierta: sin límites. Mientras ella aparece como enteramente tolerante, el otro —tribal y cerrado— aparece como intolerante.

La sociedad cerrada se parece todavía al hato o tribu en que constituye una unidad semiorgánica cuyos miembros se hallan ligados por vínculos semibiológicos, a saber, el parentesco, la convivencia, la participación equitativa en los trabajos, peligros, alegrías y desgracias comunes. Se trata de un *grupo concreto de individuos concretos*, relacionados unos con otros, no tan solo por abstractos vínculos sociales tales como la división del trabajo y el trueque de bienes, sino por relaciones físicas concretas, tales como el tacto, el olfato y la vista (Popper, 1984: 171, énfasis agregado).

En definitiva, la tribu se caracteriza por ser un grupo humano orgánico, real, en el que seres humanos participan y comparten, comunitariamente, sus "trabajos, peligros, alegrías y desgracias comunes"; comparten pues, el reto de la vida real y el cuidado mutuo. A diferencia de la sociedad abierta, en la cual las relaciones sociales son abstraídas nada más a las relaciones derivadas de la división del trabajo que determina el trueque: las relaciones sociales sustentadas en el comercio constituyen la sociedad abierta. Las sociedades tribales, por su parte, tienen como particularidad central el que se hacen responsables de la vida de todos: el bien común real y concreto; conservan este "primitivo cordón umbilical" en el que todos forman una especie de "gran familia", la familia humana: una sociedad orgánica. Es una sociedad que posee control, en esta relación "cara a cara" (sensorial), sobre la automatización, es decir, sobre el carácter inercial de sus instituciones.

Aquí la idealización del otro se efectúa a partir de su desconocimiento. Esta tribu ideal en donde las relaciones sean "cara a cara" no puede existir entre los seres humanos. Las supuestas relaciones "cara a cara", suponen no la ausencia de toda "máscara o velo" que medie entre los seres humanos. Esto es, suponen la ausencia de toda institucionalidad. Por ello, al idealizar las civilizaciones no modernas como carentes de instituciones y cultura —carentes de toda creación humana—, los otros aparecen simplemente como "naturales" puestos en el paisaje. Esta idealización de la tribu manifiesta su desconocimiento e inferiorización. No puede asumir al otro por la razón de que este otro se asume como incapaz de brindar algún aporte humano. Su cultura no aporta nada a la humanidad. Todo en él es naturaleza. Esta incapacidad para asumir al otro revela una intolerancia.

Lo fundamental de la sociedad abierta no radica apenas en que en ella la adopción de las decisiones individuales sea obligatoria —"deben adoptar decisiones individuales"—, sino en que estas decisiones individualizadas son las decisiones sociales trascendentales: el cuidado del bien común concreto, el cuidado de todos. Estas decisiones sociales son individualizadas, limitadas al espacio privado. Con la privatización de las decisiones trascendentales (las decisiones de vida o muerte), la posibilidad de transformar esas condiciones queda anulada, puesto que una transformación no puede emprenderse desde decisiones individualizadas. La individualización anula al sujeto, delimitando al espacio privado lo que es un asunto público: el bien común. En la sociedad abierta, la responsabilidad social sobre la vida de los seres humanos tiende a desaparecer. Toda muerte es una especie de suicidio individual; sobrevivir es una responsabilidad individual. Esto lo reconoció Popper: las sociedades abiertas no están en función de la satisfacción

de las necesidades humanas reales y concretas (necesidades de vida), sino de necesidades abstractas.

En efecto, si bien la sociedad se ha tornado abstracta, la configuración biológica del hombre no ha cambiado considerablemente; los hombres tienen necesidades sociales que no pueden satisfacer en una sociedad abierta (Popper, 1984: 172).

El ser humano real sigue siendo básicamente el mismo, tanto el de la tribu orgánica como el de la tribu inorgánica (sociedad moderna). Las necesidades que satisface la sociedad abierta no son las necesidades que atendía la tribu orgánica, valga decir, las necesidades de la vida real, las necesidades concretas de seres humanos concretos: alimento, techo y vestido. Todas estas necesidades sociales son necesidades tribales, básicas y primarias que la sociedad moderna no se ocupa de atender, pues las toma como competencia de una esfera privada que ella misma ha inventado. Las necesidades que la sociedad abierta atiende son las de un ser humano abstracto: el individuo aislado.

Lo que resulta central de las sociedades modernas, vistas en el modelo de la sociedad abierta, es que sus relaciones con los otros, su negación o abandono, se realizan instaurando relaciones "abstractas". En estas relaciones que se asumen como un falso egoísmo¹¹, los otros son valorados como una realidad ajena; entre más ajena más abierta y más racional, y en esa medida, menos tribal. Este ser humano que puede hacer del otro una abstracción y negarlo como realidad concreta, es el resultado de un particular proyecto social desarrollado sobre la base de una alta división social del trabajo. Es el ser humano más social y menos independiente que ha conocido la historia de la humanidad.

Este rasgo central de anulación del otro es el que se ha empleado para argüir acerca de la tolerancia infinita de la modernidad y el capital, la afamada tolerancia burguesa. Esta consideración nada más puede tener lugar cuando se confunde, erróneamente,

¹¹ Constituye un falso egoísmo porque este valor, para que sea tal, no debe implicar la destrucción del otro que, en definitiva, es una parte de él mismo. El egoísmo ha representado el caballo de batalla que le ha proporcionado algunas victorias al liberalismo individualista. El ocuparse de sí mismo no puede implicar un disvalor. Sin embargo, el individualismo constituye una construcción social erigida sobre un falso Yo y un falso otro —abstracto, en términos de Popper—. En esta falsa lucha entre el Bien y el Mal, los dos son perdedores. Si la relación con el otro se inscribe dentro de una totalidad de hermandad, esta falsa dicotomía moderna no tiene sentido. En un mundo en donde la realización propia sea la condición de realización para el otro y viceversa, esta falsedad se supera. La libertad del ser humano materializado y atrapado en el amo, depende de la liberación del esclavo: el ser humano libre no es el dominador, sino quien no necesita dominar.

tolerancia con indiferencia. Aceptar que la tolerancia es indiferencia, es aceptar, por ejemplo, que el *apharteid* o el abandono de los pueblos con hambruna, son una forma de tolerancia.

Por otro lado, ya en Popper se nota la difundida y equivocada suposición de que la interpelación a las instituciones nada más puede realizarla el individuo aislado. De hecho, en el análisis popperiano este error se presenta como una contradicción. ¿Acaso no había asentado ya que en las sociedades tribales se presentan las relaciones concretas, o sea, en el reconocimiento de los seres humanos: las relaciones "cara a cara"? Será ahí, en consecuencia, que la interpelación a las instituciones se pueda practicar. La individualidad no solo es, ella misma, una institución, sino que es una de las instituciones centrales de la sociedad moderna. Resulta curioso que no obstante percibir que en el límite utópico de la sociedad abierta —la sociedad abstracta, como él la llama—, la individualidad no conduce a ningún encuentro humano sino a la "despersonalización total" —por emplear sus términos—, Popper insista en la individualidad como instancia de apelación a las instituciones. Probablemente, la negación que hizo del sujeto¹² explique porqué no advirtió que la individualidad constituye, ella misma, una producción social.

Como consecuencia de su pérdida de carácter orgánico, la sociedad abierta puede convertirse, gradualmente, en lo que cabría denominar "sociedad abstracta". Con la palabra "abstracta" nos referimos a la pérdida —que puede llegar a un grado considerable— del carácter concreto de grupo de hombres o de sistemas de grupos concretos (Popper, 1978: 171).

De inmediato, "por medio de una exageración" (idem), Popper lleva los límites de la sociedad abierta al extremo. De este modo obtiene y deriva la utopía contenida en la sociedad abierta, es decir, aquella sociedad a la que únicamente es posible llegar por medio del pensamiento. Esto último resulta evidente: deriva de su carácter abstracto.

No es imposible concebir una sociedad donde los hombres no se encontrasen nunca, prácticamente, *cara a cara*; donde todos los negocios fuesen llevados a cabo por *individuos aislados* que se comunicasen telefónica o telegráficamente y que se trasladan de un punto a otro en automóviles herméticos. (La inseminación artificial permitiría, incluso, llevar a cabo la procreación sin

¹² Popper intentará desarrollar esta pretensión en la epistemología: "El conocimiento en sentido objetivo es *conocimiento sin conocedor: es conocimiento sin sujeto cognoscente*" (Popper: 1992: 108).

elemento personal alguno). Podríamos decir de esta *sociedad ficticia* que es una sociedad *completamente abstracta o despersonalizada* (Popper, 1978: 171).

Con base en este referente utópico que todavía no incluye ni el fax ni el *walkman* ni el Internet, Popper observa que, tendencialmente, esa sociedad ficticia es la sociedad moderna, no tribal, esto es, la sociedad abierta.

Pues bien, lo interesante es que nuestra sociedad moderna se parece, en muchos de sus aspectos, a esta sociedad completamente abstracta... En la sociedad moderna existe muchísima gente que tiene poco o ningún contacto personal íntimo con otras personas y cuya vida transcurre en el anonimato y el aislamiento y, por consiguiente, en el infortunio (Popper, 1978: 171).

A pesar de que el autor haga una inferencia impropia acerca del infortunio, lo que interesa destacar aquí no es este *non siquitur* sino, en primer lugar, el reconocimiento que efectúa Popper del aislamiento (individualidad) como rasgo central de la sociedad moderna y, de ahí, civilizada y, en segundo lugar, que la tendencia del individualismo no apunta a ningún encuentro humano sino a todo lo contrario. La sociedad abierta —sociedad anónima— es una sociedad en donde el otro, no es que no interesa, sino que no existe: el abandono total del prójimo. Luego, la modernidad tiende a culminar este proceso civilizatorio de Occidente —inferiorización del otro— con la completa anulación y abandono del otro: individualización. De la inferiorización al abandono. Es claro que este proceso de romper los lazos orgánicos entre los seres humanos, ha llevado en sus entrañas una alta dosis de intolerancia: ha llegado a poner en peligro la vida humana y, con esto, conducir al autoexterminio, al Apocalipsis provocado por las instituciones humanas no reconocidas como tales, sino asumidas como designios de una voluntad superior o la providencia.

Ahora es posible notar que la sociedad moderna encierra los mismos rasgos atribuidos a las tribus orgánicas: se sostiene también sobre mitos y tabúes que no reconoce como convencionalismos. La magia y los tabúes de la modernidad que fundan su religión fundamentalista se evidencian en otros ámbitos; los templos se trasladaron a los bancos, pero ahí están. Esta religiosidad deposita una profunda fe en

...pedazos de papel con propiedades *mágicas* que otras multitudes retiran de otras ventanillas con precauciones inversas. *Proceso todo fantasmal y mágico* pues, aunque ellos, *los creyentes*, se creen *personas realistas y prácticas*, aceptan ese papelucho sucio donde, con mucha atención, se puede descifrar una especie de

promesa absurda, en virtud de la cual un señor que ni siquiera firma con su propia mano se compromete, en nombre del estado (*sic*), a dar no sé qué cosa al creyente a cambio del papelucho. Y lo curioso es que a este individuo le basta con la promesa, pues nadie jamás ha reclamado que se cumpla el compromiso; y todavía más sorprendente, en lugar de esos papeles sucios se entrega generalmente otro papel más limpio pero todavía más alocado, donde otro señor promete que a cambio de ese papel se le entregará al creyente una cantidad de los mencionados papeluchos sucios. Y todo en *representación de Algo que nadie ha visto jamás* en los Estados Unidos, en grutas de Acero. Y que *toda esa historia es cosa de religión* lo indican en primer término palabras como *crédito* y *fiduciario* (Sábato, 1998: 21).

Hay teoría mágica en la dinámica de una economía que debe recurrir a “la mano invisible” para explicar cómo sus medios consiguen el fin de la humanidad. También existe magia cuando la política del Estado se explica a partir de la conformación de una abstracta Voluntad General en la que no participa nadie. Esta magia se niega cuando se presenta, no como designio de una voluntad sobrenatural, sino como una ley natural: secularización. Pues bien, la religiosidad que Popper encontraba como rasgo central de la tribu, de una sociedad cerrada, está de igual modo, central y estructuralmente, presente en la sociedad moderna; ella se sustenta en la religiosidad llena de magia y tabúes¹³ descrita por Ernesto Sábato.

El proceso fantasmal y místico que se transforma en la religiosidad intolerante de la modernidad no es abiertamente reconocido. La auto-percepción de sociedad abierta, racional y libre, se apoya en este autodesconocimiento. Sin embargo, ante este tabú que descansa en la abstracción del ser humano —el individualismo—, se observa una actitud mística de servilismo y resignación.

El individualismo es, pues, una actitud de *humildad* ante este proceso social (...el de la conformación de lo societal del mercado...) y de *tolerancia hacia las opiniones ajenas* (Hayek, 1986: 205, énfasis agregado).

Aquí está el tabú capital atribuido únicamente a la edad primitiva del ser humano. Delante de la intolerancia de las acciones del mercado, pide la misma humildad que la sociedad tribal pedía delante de los designios de fuerzas superiores que no reconoce

¹³ De una forma muy tangencial, en una nota, el autor apenas roza el tabú de la modernidad que no analiza adecuadamente. La magia y la religiosidad ahí contenidas no las consigue percibir. “El dinero es uno de los símbolos y también una de las dificultades de la sociedad abierta” (Popper, 1978: 322 nota 6).

como propias. Ante esta intolerancia, la tolerancia ahora queda reducida a un asunto de opiniones: derecho al berreo. Aquí los límites materiales están venerados.

La tribalidad de la sociedad moderna resulta ser más peligrosa y despiadada que la de la tribu orgánica: mientras ésta hace del cuidado de sus lazos orgánicos entre los seres humanos su tabú principal, la tribalidad moderna, en sus tabúes y rituales, encubre la destrucción del otro y de sí mismo en su fragmentarización: individualización caótica y anónima¹⁴. Esta destrucción, en lugar de enfrentarse, se legitima como inevitable cuando se insiste en que se encuentra en la esencia de la razón humana no acceder a este conocimiento de totalidad tan complejo.

Lo esencial para nosotros es que no existe un código ético completo... El hecho trascendental es que al hombre le es imposible abarcar un campo ilimitado, sentir la urgencia de un número ilimitado de necesidades. Se centre su atención sobre sus propias necesidades físicas o tome con cálido interés el bienestar de cualquier ser humano que conozca, los fines de que puede ocuparse serán tan solo y siempre una fracción infinitésima de las necesidades de todos los hombres (Hayek, 1986: 89).

No obstante, el peligro de la tribalidad contenida en la sociedad moderna persiste. Este peligro destructor del lazo protector ya fue diagnosticado por quien fuera en el siglo XX, el emblemático hombre de ciencia, el físico astrónomo Albert Einstein.

He llegado ahora al punto en el que podría indicar brevemente lo que para mí constituye *la esencia de la crisis de nuestro tiempo*. Concierne a la relación del individuo con la sociedad. El individuo ha llegado a ser más consciente que nunca de su dependencia de la sociedad. Pero *no experimenta esta dependencia como una afirmación positiva, como un lazo orgánico, como una fuerza protectora, sino más bien como una amenaza a sus derechos naturales e incluso a su existencia económica* (Einstein, 1995:13, énfasis agregado).

Desde la sensibilidad del individuo del mercado, este lazo orgánico protector, valga decir, este lazo tribal primitivo, se siente y se vive como una amenaza. Amenaza a su particular existencia económica que percibe y valora como —tal como lo expresa Einstein— “sus derechos naturales”. Esta sociedad tolerante está, de manera intolerante, destruyendo este lazo orgánico fundamental entre los seres humanos que, tan celosamente protegen las tribus orgánicas. Ésta es la esencia de la crisis de nuestro tiempo.

¹⁴ Debido a su visión de totalidad, antifragmentaria, Popper considera que “El hegelianismo constituye el renacimiento del tribalismo” (Popper, 1984: 224).

Aunque se exagera cuando se afirma que “en la tradición tribal colectiva, las instituciones no dejan lugar a la responsabilidad personal” (Popper, 1978: 170), lo que se señala ahí con fuerza es el reverso implícito en esa aseveración: la sociedad que se toma a sí misma como la única civilizada, no acepta la responsabilidad sobre los efectos de su organización social. Basada en la ética de la no responsabilidad, disfrazada de libertad y tolerancia, demanda resignación y humildad enfrente de la intolerancia de las relaciones comerciales que produce esta cultura del individuo comerciante. Este individuo altamente dependiente de su medio social, carece de absoluto control y responsabilidad sobre las consecuencias globales de la sociedad. Aquí está presente un problema muy delicado de nuestro tiempo: la automatización ciega de las instituciones que se vuelcan contra el propio ser humano, como fuerzas compulsivas de los hechos. En esto consiste la tribalidad moderna: ya no tiene control sobre sus acciones que asume como designios ante los cuales se resigna humildemente, en particular, la actitud de resignación ante el abandono del otro. Este problema quedaría formulado así:

...cómo lograr integrar de nuevo las relaciones mercantiles en la vida humana concreta para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos que están creando esta destructividad. Ése es el problema de la reconstrucción de estructuras asociativas y solidarias, sin las cuales la vida humana no podrá continuar (Hinkelammert, 1996: 269).

Cuando se adelanta como respuesta la necesidad de construir estructuras asociativas y solidarias, se formula la necesidad del retorno de la tribu, pero de la tribu orgánica. Esta tribu, sin embargo, debe retornar superada, de un nuevo modo. Para ello, la tolerancia será la demanda de las estructuras asociativas que al intentar crear una forma alternativa, se ven obstaculizadas por la intolerancia reinante. Hayek puede concluir que este conocimiento está negado al ser humano, si se piensa como individuo enfrentado a una inmensa y compleja sociedad. Con el vértigo que provoca esta perspectiva, solamente puede llamar a la resignación y a la humildad. No obstante, desde la organicidad concreta que permita el reconocimiento entre sujetos, sí puede ser posible enfrentar e interpelar las instituciones inerciales del mercado.

Sólo... las sociedades pre-burguesas mantienen y aseguran estructuras asociativas, e incluso solidarias, que disuelven las fuerzas compulsivas de los hechos resultantes de las relaciones mercantiles. De este modo las relaciones mercantiles son integradas en la vida de la sociedad (Hinkelammert, 1996: 269).

La esperanza tiene que partir de la puesta en práctica de una sensibilidad alternativa que, en su lucha por integrar—interpelar—las relaciones mercantiles, denuncie la intolerancia instaurada al desarrollar una lucha por la tolerancia de sus particulares necesidades. El conjunto de todas estas tribus orgánicas, apuntan a las sociedades inclusivas de la diversidad universalmente fundadas. Esta moral de la tribu orgánica consiste en el cuidado del otro; la responsabilidad por la comunidad que no implica la autodestrucción del Yo. Aquí tiene que destruirse la falsa dicotomía entre el Yo y el otro—y con él, el falso egoísmo— al proteger el tejido que sustenta a ambos. El individualismo representa una producción social sustentada en el exterminio del otro (*omnia bellum*) que, en su última y extrema expresión, se resume en la moral de la banda de piratas y ladrones. La posibilidad del desarrollo personal, como persona humana, en el individualismo se halla anulada. La moral de la tribu orgánica, por su parte, posibilita el reconocimiento personal de todos en todos. En este espejo de totalidad común, lo particular puede aparecer.

A diferencia de las tribus orgánicas, que velan por los suyos sin pretender la exclusión de otros, esta tribu unilateralmente universalizada vela nada más por los suyos en todas partes a costa de excluir a los otros. Lo que tiene de universal es su práctica de exclusión. Esta práctica universal de exclusión emana desde motivaciones tribales que engendran, a su vez, la espiritualidad correspondiente. De aquí proviene el individualismo extremo: ¡salvándome yo, que se derrumbe el mundo! Tal salida no representa ninguna opción real ni para el Yo ni para el otro. Aquí la tribalidad degenera en bandolerismo.

La moral tribal se ha sustentado en una moral universal en vista de que no se levanta contra el otro o excluyendo la otredad; es universal pues cubre todo su universo; no lo era en tanto no comprende a todos los seres humanos, lo cual no lo hace por una imposibilidad objetiva. Esto significa que esa conciencia moral se sustenta en una ética universal: su espiritualidad alcanza a sus condiciones objetivas: el universo al que tenía y tiene acceso. Su estructura espiritual de valores descansa en una ética universal.

Sin duda que esta moral se queda corta y resulta insuficiente en las actuales condiciones planetarias (subjética y objetivamente); en el mundo planetario resulta insuficiente y se empequeñece, su horizonte se achica. Esta insuficiencia se solventa, no menospreciando esta moral pre-moderna sino ampliando los límites de su universo, pero manteniendo su moral original, la moral tribal que se sustenta en la responsabilidad por la comunidad, en la protección y el cuidado de los lazos que unen a todos los de la tribu: una sociedad en la que todos quepan. Solo que ahora el 'todos' designa un universo distinto, más amplio, un universo planetario: la tribu

humana. Cada ampliación del horizonte tribal será un paso hacia las sociedades inclusivas. De aquí la necesidad de un espíritu abierto hacia el otro, que la institucionalidad no recoge. Con esta moral alternativa, las intolerancias serán superadas con tal que regrese a los valores de uso que se pongan frente al mercado y lo interpele. Esta interpelación será posible en la medida en que logren enfrentar la moral de la banda de piratas y ladrones imperante en la actualidad.

6. El discreto encanto de la burguesía

El supuesto acerca de la tolerancia burguesa tiene un extenso expediente en extremo divulgado. Está detrás de una sensibilidad que se autopercibe viviendo un exceso de libertad; vértigo, náuseas y hasta suicidio por aburrimiento, constituyen rasgos de esta cultura. Según esta percepción, el esplendor del capitalismo se encuentra en su decadencia. Luis Buñuel, en su película *El discreto encanto de la burguesía*, divisa este rasgo cultural como una vida tan abierta y vacía, que acaba en una existencia sin sentido, aburrída, sin glorias ni actos heroicos. El ascenso de la cotidianidad y la burocracia es lo que aparece en el horizonte de este complejo —y para algunos delicioso— caos. “Asistimos a la embriaguez lúcida” (Castoriadis, 1998: 66), al ascenso de la insignificancia, de la insoportable levedad, al vacío. El comerciante Leopold Bloom que retrata James Joyce en su obra *Ulises*, es el héroe de la modernidad. Toda esta sensibilidad tan difundida tiene su asidero en un equivocado diagnóstico de la modernidad. En esta percepción, la sociedad moderna es la sociedad libérrima de la historia; impulsada por un capitalismo revolucionario, despliega una libertad y tolerancia sin límites.

...el mercado, que absorbe igualmente bien (aunque a menudo con repentinas fluctuaciones), arte, anti-arte, y no-arte (Marcuse, 1977: 82).

Hirschman también expresa este cosmopolitismo de supermercado.

...el comercio suaviza las costumbres y el supermercado es la expresión más positiva de un multiculturalismo reducido a la diversidad de las demandas (citado por Touraine, 1997: 185).

Otros tres ejemplos evidencian lo generalizado y aceptado que está la famosa tolerancia burguesa.

Al mismo tiempo, es necesario comentar dos aspectos de esta faceta cultural del capitalismo. La primera es la extraordinaria *tolerancia en los pensamientos* heréticos, escépticos, o desconcertantes, y en la actividad cultural... // Segunda: debido al hecho de que *las ideas son mercancías*, pueden considerarse tan a la ligera o con tanta indiferencia. Una cultura basada en creencias sagradas tendría gran dificultad en tolerar amenazas continuas a la validez y santidad de su visión del mundo (Heilbroner, 1990: 121, énfasis agregado).

Una sociedad ligada a una tecnología en expansión y, por tanto, a una base cognitiva también en expansión, no puede absolutizar o congelar su percepción del mundo. Tal sociedad adquiere un sentido de la independencia de la verdad natural de la sociedad misma y de sus requisitos, y le resulta realmente difícil tomar seriamente la noción de una revelación final y definitiva (Guellner, 1996: 173).

Son tolerantes ...(entre otros)... el mercado que deja entrar un producto nuevo sin alterar ni perder su dinamismo (Giannini, 1993: 21).

En definitiva, esta supuesta capacidad ilimitada y libérrima de la sociedad moderna hace de ella la sociedad más abierta al otro, la que mayor tolerancia posee. Siempre dispuesta a ser interpelada y cuestionada. Así lo observa Daniel Bell.

Lo que se convirtió en el carácter distintivo del capitalismo —su propia dinámica— fue su *falta de límites*. Impulsado por la dinámica (*sic*) de la tecnología, su crecimiento exponencial *no tuvo asíntotas ni límites*. *Nada era sagrado*. La norma era el cambio (tomado de Berman, 1998: 122 nota, énfasis agregado).

Todas estas consideraciones corresponden al siglo XX. Ciertamente, su impronta decisiva fue un diagnóstico realizado ya en el siglo XIX. Esta impronta, por su parte, no se agota en el siglo XX sino que asimismo influye en el inicio del siglo XXI.

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales... Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas: las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; *todo lo sagrado es profanado* (Marx, 1976: 114, énfasis agregado).

En particular, la idea acerca de la capacidad para abrirse hacia el otro del capitalismo o de las sociedades modernas, se concentra en las dos últimas frases de este párrafo del *Manifiesto* escrito por Marx y Engels. Esta idea de que en las sociedades modernas "todo lo sólido se desvanece en el aire" (cfr. Berman, 1997), ha conducido a valorar y tener en muy alta estima la llamada tolerancia burguesa, aun por sus críticos y oponentes.

...sus energías, percepciones y ansiedades características emanan de los impulsos y las tensiones de la vida económica moderna: de su incesante e insaciable presión a favor del crecimiento y el progreso... sus *exigencias* de que las personas no sólo exploten a sus semejantes, sino también a sí mismas; la infinita metamorfosis y el *carácter volátil de todos sus valores* en la vorágine del mercado mundial (Berman, 1997: 119).

En esta formulación del carácter libérrimo del capitalismo se manifiesta la inevitable contradicción. Mientras admite que el modernismo establece "exigencias", de inmediato insiste en que volatiliza sus propios valores. Si volatilizara todos sus valores, en una tolerancia verdaderamente abierta, no tendría "exigencias", límites, ni hacia los otros ni hacia sí mismo. Esta contradicción surge por el motivo de que el supuesto de la tolerancia sin límites es falso. En tal volatilización de todos los valores, sus exigencias por explotar se absolutizan.

La sociedad burguesa, *mediante su impulso* insaciable de destrucción y desarrollo, y su necesidad de satisfacer las necesidades insaciables que crea, *produce* inevitablemente ideas y movimientos radicales que aspiran a destruirla (Berman, 1997: 116, énfasis agregado).

En este diagnóstico, una vez que se concentra todo en la sociedad burguesa, afuera no queda nada. Al aceptarse esta pretensión o visión del capital, se está asumiendo la perspectiva inherente a él. Desde adentro del capital, la emancipación del capitalismo aparece como si no proviniera de la lucha que emprenden sus víctimas, de aquellos a los que margina y excluye; proviene de adentro. En esta percepción, el único modo de destruir el mercado es por medio del mercado. Tanto quienes enfrentan el mercado como quienes lo defienden, arriban a la misma conclusión: los problemas que provoca el capitalismo se resuelven con más capitalismo. El mercado resulta ser la institución más revolucionaria en toda la historia de la humanidad. Solo el capitalismo es alternativa al capitalismo, o sea, el capitalismo no tiene alternativa. En esta inversión lo revolucionario es ser liberal o moderno. La fascinación que ejerce el mercado en estos autores, ese discreto encanto, proviene

de su capacidad para volatilizar —superficializar— todo pensamiento. Al menos, en lo que respecta a estos diagnósticos, el mercado ha logrado su cometido: estos diagnósticos son superficiales. Cuando se piensa desde el centro, desde la opulencia, por ejemplo, mas que pensamiento se genera imaginario ideológico. Así lo detectó el economista de la Sociedad Opulenta.

...la riqueza constituye un implacable enemigo de la inteligencia. El hombre pobre tiene siempre una visión precisa de su problema y de su remedio: no tiene suficiente y necesita más. El rico puede *suponer o imaginar* una variedad mucho mayor de infortunios y, por lo tanto, se encontrará mucho menos seguro de su remedio... evidenciará una perceptible tendencia a emplearla en fines equivocados o a hacer el ridículo (Galbraith, 1993: 27, énfasis agregado).

No obstante, lo interesante de este diagnóstico libérrimo del capital, proveniente del mundo central, es advertir que ahí, en el mundo central, aun entre quienes luchan contra la modernidad, el mundo periférico o no moderno, en fin, el otro, también es despreciado y valorado como inferior: no agrega ni aporta nada a la humanidad. Ni siquiera es negación. Desde adentro del capital no existe afuera.

Es la cultura modernista la que mantiene vivos el pensamiento crítico y la imaginación libre en buena parte del mundo no occidental actual (Berman, 1997: 124).

Este etnocentrismo “antimoderno” supone que tanto la esclavitud como la liberación de esa esclavitud, provienen del mismo libérrimo y benevolente amo. Esclaviza para liberar; ahí radica su espíritu mesiánico. Todo proviene del amo: el mal y el remedio, la enfermedad y la medicina. Al otro no occidental solamente le queda, para esta versión más indulgente con los excluidos o víctimas del capitalismo, esperar a que el Centro imperial lo dignifique y lo libere. La esperanza del esclavo, incluso de su liberación, reside en el amo.

Deberíamos querer una sociedad en la que los valores económicos dejaran de ser centrales... Sería necesario pues, que *en adelante los seres humanos (me refiero ahora a los países ricos) aceptaran un nivel decente pero frugal*, y que abandonen la idea de que el primer objetivo de su vida es que su consumo aumente anualmente del 2 al 3% (Castoridis, 1998: 96, énfasis agregado).

Todo depende de la frugalidad con que los países ricos asuman su estilo de vida; opten, por ellos mismos, por una vida menos consumista. En este diagnóstico, es evidente la total ausencia de la

lucha de las poblaciones de países no ricos. Éstos no representan ninguna opción, ni siquiera para ellos mismos; su esperanza reside en la opción de los países opulentos por una vida frugal.

...la especificidad de la civilización occidental es esa capacidad de ponerse en cuestión y de criticarse a sí misma. En la historia occidental, como en cualquier otra, hay atrocidades y horrores, pero sólo Occidente ha creado esta capacidad de crítica interna, de cuestionamiento de sus propias instituciones y de sus propias ideas, en nombre de una discusión razonable entre seres humanos que permanece indefinidamente abierta y que no conoce ningún dogma (Castoriadis, 1998: 95).

Como ésta es la única sociedad abierta, entonces ella se debe cerrar para de esta forma permitir que esta sociedad abierta se perpetúe. Como ésta es la sociedad que consiente la crítica desde adentro, no hay por ende que criticarla desde afuera, sino cerrarla y fortalecerla. Ésta debe perpetuarse y únicamente admite ser criticada desde sí misma puesto que el otro no existe; ni siquiera es alternativa emancipatoria. Las atrocidades y los horrores de esta sociedad se justifican porque se hacen de modo crítico. Las atrocidades que cometen otros no son justificadas. En esta vía, los peores horrores y atrocidades serán aceptados ya que los comete la sociedad que tiene justificaciones y "razones" para eso. De suerte que la sociedad que se pregona como la más tolerante, se convierte en la más intolerante; la que se presenta como la más abierta, se convierte en la más cerrada. En nombre de la destrucción de todos los dogmas, esta sociedad no tolera que sus dogmas fundantes sean revisados.

Tal inversión implanta ya una "racionalidad", de previo, para permitir la revisión de sus ideas e instituciones. Esta discusión abierta ya se halla cerrada, posee una condición en vista de que los criterios de racionalidad no forman parte de la discusión: forman parte de lo preestablecido que, en principio, se supone que no existe cuando en realidad se impone.

El estudio efectuado en los capítulos precedentes, realizado desde una región limítrofe, arrojó resultados muy distintos. La sociedad moderna, como toda sociedad, tiene límites que fundamentan las instituciones que la sostienen. La idea de una discusión "indefinidamente abierta" carece de sentido para el ser humano. Esta idea se transforma en su dogma cuando insiste en que su accionar se justifica "en nombre de una discusión razonable".

Por más que la consideración acerca de la ilimitada capacidad de tolerancia del mercado se encuentre aceptada, no puede tomarse este diagnóstico como adecuado y válido. En los capítulos anteriores se mostró qué tan falsa es esta consideración. No solamente para la sociedad moderna sino para cualquiera, la idea de una tolerancia

fundada en la carencia total de límites se halla desprovista de sentido.

Por otro lado, resulta difícil reconocer que este diagnóstico corresponda al análisis marxista del capitalismo. Se pueden mencionar al menos dos argumentos que prueban esta dificultad. El primer argumento deriva de la interpretación hecha al párrafo del *Manifiesto* ya citado. Al inscribir la idea, "todo lo sagrado es profanado", dentro del contexto del párrafo completo, la afirmación toma otro significado. En este párrafo se está destacando la capacidad burguesa para destruir todo lo enmohecido y sacralizado durante siglos, o sea, lo sagrado de todas las épocas anteriores. Lo revolucionario que, en su génesis, fue la burguesía. Luego, el autor subraya esa capacidad del capital para profanar hasta sus cimientos toda la estructura feudal, antigua y, en general, todo lo no moderno, la otredad. No puede deducirse de ahí, que ésta sea una capacidad sin límites. En efecto, profana todo lo que es sagrado para la humanidad, pero con tal profanación "sin límites" sacraliza su capacidad de profanación, es decir, se sacraliza a sí mismo, a sus propios límites: "aquí lo único sagrado soy yo". De aquí deriva su mesianismo universalista y destructor. Esta capacidad ilimitada de profanación, se vuelve incuestionable, sagrada. De todo puede sacar ganancia a cualquier costo. En cruzada de profanación de todo lo otro, no manifiesta su tolerancia infinita sino todo lo contrario: manifiesta toda su intolerancia en la incapacidad para asumir la interpelación del otro. Esta profanación no constituye una forma de asumir al otro sino su atropello y devastación, eso sí, sin límites. En este camino de profanarlo todo, de no respetar nada, acaba profanando al ser humano y a la propia vida. En su horizonte ilimitado de mercantilización, la vida humana representa asimismo una ocasión para lucrar.

Esta capacidad para atropellar y devastar la humanidad es lo que tanto le admiran al mercado, por la razón de que interpretan tal destrucción como libertad y tolerancia. Como lo que se desea es destruir la modernidad y la modernidad es destructora, ella debe ser defendida a toda costa. Finalmente, la destrucción se torna un valor; la modernidad, por esto mismo, es objeto de adoración.

No respetar nada y profanar todo lo sagrado, es destruir la propia vida que pretende tutelar y proteger lo sagrado —ya bajo la forma de tabú o magia— de cada civilización. Cuando el mercado lo profana todo, incluso este tabú, está profanando el delicado tejido de las condiciones de la vida: destruye la "pacha mama", el Arca de Noé, tomándola como superstición fruto de la ignorancia de los otros que impide el comportamiento racional: comprar y vender todo para lucrar.

En segundo lugar, el texto de *El capital* —probablemente la obra teóricamente más precisa del autor— muestra con más claridad

la imposibilidad de imputarle a Marx este diagnóstico de institución libérrima al capital. Aquí el autor no presenta esta idea de un capitalismo inocente de las intolerancias evidenciadas a lo largo de su historia.

En la sociedad del régimen capitalista de producción, la anarquía de la división *social* del trabajo y el despotismo de la división del trabajo *en la manufactura* se condicionan recíprocamente (Marx, 1978: 290, énfasis agregado).

Esto es, la intolerancia despótica dentro de la fábrica (límite privado) condiciona y es condicionada por la tolerancia fuera de la fábrica (anarquía pública). El límite económico requiere de una tolerancia política. Esta intolerancia es fruto de su necesidad. Aquí reside la paradoja que va más allá del lenguaje y se inscribe en la dinámica de vida de las sociedades modernas y, en consecuencia, en su cotidianidad donde se encuentra la contradicción que a esta conciencia aparece como la paradoja de la tolerancia. El desplazamiento de un ámbito a otro es patente: la tolerancia hecha pública se sostiene en una intolerancia privatizada. No obstante, de aquí no se desprende que lo sagrado sea un fenómeno del cual carece el capital, o sea, no se sigue que la sociedad moderna sea una sociedad plenamente secularizada, una sociedad plenamente abierta. La sociedad moderna entiende la imbricación entre la intolerancia de los contratos (organización social del trabajo) y la tolerancia hacia el libre movimiento de mercancías (comercio), como una simple paradoja. Desde su génesis, la intolerancia de los contratos impuesta en el mundo laboral se acompañó de una exigencia de tolerancia al comercio¹⁵; la primera se estableció a los trabajadores, la segunda al Estado monárquico.

Por eso la misma conciencia burguesa, que festeja la división manufacturera del trabajo, la anexión de por vida del obrero a faenas de detalle y la superorganización del trabajo que incrementa la fuerza productiva de éste, denuncia con igual clamor todo lo que suponga una reglamentación y fiscalización consciente de la sociedad en el proceso social de producción como si se tratase de una usurpación de los derechos inviolables de

¹⁵ Ya desde el siglo XV, Francisco de Vitoria, al racionalizar y legitimar la conquista de las tierras del "nuevo mundo", implantó como criterio que los originales de estas tierras conquistadas, no podían oponerse al "derecho natural al comercio pacífico" que la metrópoli desarrollaba en esas tierras. Se reservó para sí, el derecho de comerciar sus productos por todo el mundo. Lo de pacífico inherente al comercio, es obvio que será letra muerta cuando el comercio se erige como criterio absoluto. Éste es el mismo criterio vigente en la eliminación de los aranceles a los productos de las transnacionales que impone el globalitarismo a todos los países del mundo.

propiedad, libertad y libérrima "genialidad" del capitalista individual (Marx, 1978: 290).

De hecho, toda la obra de *El capital* está dedicada a revelar el proceso mediante el cual el capital se sacraliza a sí mismo, es decir, a evidenciar su carácter fetichista. Aquí ya no aparece la tesis atribuida al *Manifiesto* —la que, como ya se mostró, proviene de una inferencia apresurada—, sino todo lo contrario. *El capital* está dedicado —sobre todo el tomo I— a mostrar la capacidad que tiene el mercado para endiosarse a sí mismo, para absolutizar sus límites, no para cuestionarlos.

Es probable que la fascinación que ejerce en estos autores la supuesta tolerancia sin límites del mercado obedezca, como sucede en los modernos clásicos, a la confusión de lo natural con lo socio-histórico. Al confundir las instituciones con las leyes naturales, aquéllas se asumen como designios de una voluntad superior; en particular se toman como leyes naturales, la competencia del mercado, la apropiación capitalista de los bienes y el establecimiento de contratos. Al realizar esta confusión acrítica, la modernidad prosigue mostrando, para utilizar el mismo criterio de Popper, una tribalidad orgánica. Especialmente, cuando lo que se acepta como proveniente de una voluntad superior sea el abandono del otro que niega y excluye, por su carencia de universalidad.

Igualmente resulta evidente que la fascinación que el mercado ejerce en esta sensibilidad dimana de un temor que le tienen a la utopía marxista. Solo ahí, en esta comparación, se reconocen los límites del capitalismo.

...mientras que el capitalismo recorta las infinitas posibilidades de la vida moderna en el límite de la línea de fondo, el comunismo de Marx podría lanzar al individuo liberado a inmensos e ignotos espacios humanos sin límite alguno (Berman, 1997: 112).

Ante una posibilidad imaginaria de libertad plena, es mejor aferrarse a los límites de la realidad establecida: los límites del mercado. Por temor a una posibilidad ideal de liberación, prefieren aferrarse a la esclavitud real. Si los límites instituidos producen destrucción, el camino que toman no es interpelar los límites sino adorar la destrucción. Provoca menos temor poner los pies en el infierno que soñar con el Cielo. En esta inversión, lo revolucionario es ser conservador. El miedo a lo ignoto hace acto de presencia cuando lo realmente abierto no contempla al capitalismo. Ahí el vértigo y el temor son reales.

Por su condición cerrada, el mercado no fundamenta ninguna tolerancia enteramente universal. El mercado, como toda institución, posee límites que al ignorarlos los sacraliza: designios providenciales. Aunque en efecto, dentro del mercado entra todo, entra

pero nada más como valor de cambio, como mercancía; para acogerlo, a todo le pone precio y con ello lo destruye. La mercantilización no constituye una asunción de la interpelación del otro. El mercado no tolera el valor de uso pues en su moral intrínseca, el único valor que reconoce es el valor de cambio. Ése es su límite fundante que solo puede traspasar el valor de uso. El mercado total impide esta interpelación de los valores de uso que se manifiesta como interpelación de la otredad.

Conclusión

Será preciso que en los debates sobre la tolerancia, quede separada la vigente necesidad de los límites que fundamente el universal de la formulación obsoleta de la particular tolerancia moderna —el universalismo excluyente—. Así, al ocuparse de la construcción del concepto de tolerancia que, como en toda definición, conduce a ocuparse de los límites y su fundamento, problema central de la tolerancia, será indispensable ocuparse también del sujeto que en cada momento, desde sus necesidades, constriñe los límites de la tolerancia, marco general que la fundamenta.

Aunque la modernidad erigió la tolerancia sobre un espíritu tribal y sectario —solo desde un sujeto universal es posible fundar la tolerancia: sin universal no hay tolerancia, y sin límites tampoco hay universal—, al fundarla en sujeto universalista (carente de universalidad), ello no puede llevar a desechar al sujeto en sí mismo, sino a reconfigurar el nuevo sujeto. Se tratará de un sujeto plenamente universal: no excluyente, para toda la humanidad; universal y no universalizado. Será la forma de enfrentar la secta o tribu universalizada que en la actualidad lucha por generar las instituciones centrales de la humanidad, comportándose desde el espectro de la banda de piratas y ladrones que, ocupados de sus necesidades particulares, pretenden realizar los intereses generales de la humanidad. Si bien en su génesis histórica, los límites de la tolerancia fueron pensados en íntima relación con las necesidades del comerciante propietario, ya este fundamento no resiste más. Estos límites solo pueden mantenerse a costa de la destrucción del Arca de Noé.

La secularización moderna (sacralización del comercio) continúa imperando en el mundo actual, como una fe que se mueve en la economía, la política y la vida cotidiana. La modernidad vincula estrechamente lo político y lo económico en lo religioso; amerita de esta fe verdadera que pasa por secularización.

La pérdida de legitimidad de los límites de la tolerancia explica que este valor puede convertirse en un disvalor en algún momento específico. Esto ocurrirá cuando los límites se hayan tornado obsoletos, esto es, hayan perdido universalidad. Esto explica el porqué la tolerancia puede ser valorada como un valor y un disvalor a la vez. Así lo han percibido distintos autores que expresan valoraciones contrarias de la tolerancia dificultando el debate.

A pesar de que aquí se revela el concepto de tolerancia como un proceso, se equivoca quien crea que llegará el día en que la tolerancia deje de ser un valor. Ninguna institución puede agotar al ser humano; identificados ser y pensar, el ser humano quedará enteramente saturado y realizado, sin ninguna fisura, la institucionalidad perfecta en el espíritu absoluto. Pretender desterrar la tolerancia, es como tratar de desterrar la necesidad de la caridad para siempre de la historia.

La tolerancia puede convertirse en el momento previo a la libertad, entendida ésta como reconocimiento y superación de la necesidad (límites del sujeto). Al entender la tolerancia como el despliegue de la capacidad para *asumir la interpelación* del límite propio por parte del otro, se puede observar esta relación entre tolerancia y libertad, pues esta interpelación es la que posibilita el control y la superación de esos límites fundantes: la tolerancia posibilita la libertad. El acatamiento ciego de ellos (sacralización de la ley) o su rechazo absoluto (satanización), aunque se hagan en nombre de la tolerancia, no conducen a desarrollar ninguna capacidad de control y superación de ellos, no conduce por lo tanto, a la libertad.

La única manera de romper el círculo de la intolerancia y poder salir así de la paradoja de la tolerancia, es aceptando el reto implícito en la norma tolerancia a la intolerancia, en cada momento. Al igual que la norma cristiana del perdón, o la resistencia pasiva de Gandhi, la tolerancia como interpelación no resulta nada fácil. Sin embargo, el camino de la intolerancia no se ha mostrado nunca muy halagüeño.

Como la tolerancia supone límites, la paradoja se disuelve en el sujeto que convoca a la revisión de esos límites; quien los idolatra en nombre de la tolerancia, es el intolerante. La intolerancia se revela como este acto de idolatría o satanización de los límites que no es más que el acto de absolutización hacia las instituciones humanas.

Un universalismo que desde su inicio se preguntó sobre a quiénes procedería a excluir, demuestra que la exclusión no fue un

resultado sino un proyecto político: una forma de construir un ser humano, el sujeto de la modernidad. Lo único que tiene de universal es su exclusión, o sea, su universalismo reside en que esta exclusión es practicada universalmente. Excluidos de este modo, en vocabulario de cada autor: los canallas o el populacho vil de Voltaire, las fieras rabiosas o criaturas dañinas de Locke, los malhechores de Rousseau, los ignorantes, salvajes y bárbaros de América, Asia y África, en fin, el grueso de la gente, en términos de Hume. Estos juicios, junto a los de enemigo, demoníaco, extranjero y otros semejantes, no pueden estar presentes en la valoración del otro. Repulsan el espíritu de la tolerancia.

Lo procedente ahora será pensar una alternativa cuya universalidad consiste en la práctica de la no exclusión del otro.

Dado que la ciudad constituye el espacio privilegiado del presente humano, el Estado Natural que Hobbes imaginó tiene ahí su lugar. Y pese a que este estado del *omnia bellum* (guerra de todos contra todos), Hobbes lo imaginó —como todos los modernos— en términos de un enfrentamiento entre individuos, este milenio presenta el estado natural hobbesiano como una guerra entre tribus y sectas. Estas tribus o sectas no son rurales sino urbanas. El actual globalitarismo pone a estas sectas y tribus urbanas a competir en una guerra entre bandas. A diferencia de la banda rural o, incluso, de las actuales bandas delincuenciales o, como las llama Hobsbawm, antisociales, este tipo de banda urbana puede ser más despiadada. Mientras aquella batalla por intereses particulares e inmediatos, ésta va por todo, por el control y dominio universales. Resulta ahora evidente que este último hombre, como lo llama Fukuyama, en su tendencia de destruir a los otros, también se liquida a sí mismo. Completamente solo frente al precipicio, volteará a mirar la desolación que dejó tras de sí para luego dar el siguiente y último paso.

La esperanza es que la relación humana con el otro, predominantemente, ya no se establezca como una relación entre lobos salvajes sino entre seres humanos, otros y distintos, pero seres humanos. Ni el *homu hominis lupus*, ni el *homu hominis Deus*, sino asumir esa interpelación del otro hasta llegar al simple: *homu homini homus*.

A modo de epílogo: los ataques del 11 de septiembre

En los ataques del 11 de septiembre se advierte la absoluta y total incapacidad para asumir la interpelación del otro, así como la presencia de la paradoja de la tolerancia. Quedó en evidencia, además, que en la actualidad no es prudente ignorar, en los debates acerca de la tolerancia, la intolerancia del mercado. Ha resultado evidente, igualmente, que la secularización no puede entenderse como separación abismal de lo religioso y lo político. Antes bien, esta época implanta una estrecha vinculación entre ambas dimensiones.

De los ataques al Centro Mundial del Comercio, al Pentágono y a la Casa Blanca, fracasado éste, el más significativo para la sensibilidad predominante, que no de manera gratuita los medios informativos destacaron prácticamente como si ése fuese el único, fue el perpetrado contra las Torres Gemelas que albergaban el Centro Mundial del Comercio. Al ser destacado este ataque, se reveló un rasgo significativo y relevante de esta época y esta cultura.

Es palpable que en los otros dos ataques perpetrados con igual crueldad también murieron seres humanos inocentes. Entonces, ¿por qué estos seres humanos no interesaron?, como tampoco han interesado los seres humanos liquidados antes y aún después del atentado, en otros lugares y momentos. Hay dos razones. La primera razón por la cual solo fueron reconocidas las víctimas de las Torres, pertenece al ámbito de la guerra ideológica: permite catalogar de terroristas a todos los atacantes, puesto que un ataque

al Pentágono, sede de las fuerzas armadas más poderosas de la Tierra, no facilitaría la valoración de este acto como un acto terrorista, sino que sería un acto de guerra más. Y la guerra no será condenada para no deslegitimar la respuesta que se le dará a ella: de nuevo, otro acto de guerra. La segunda razón reside en el simbolismo que para esta cultura revisten las Torres Gemelas que, por cierto, fue lo que le permitió a esas víctimas ser reconocidas y valoradas. Ha sido inquietante la carencia de humanismo real (humanismo abstracto), manifestada tanto en la perpetración de estos hechos como en la respuesta dada a ellos. Las razones económico-militares son las que han privado.

El carácter simbólico de las Torres fue lo que obligó, en definitiva, a destacar este ataque de los otros tres, conmoviendo la sensibilidad predominante. Las Torres Gemelas eran la sede mundial del comercio. Este hecho es más que simbólico: ahí operaba el comercio mundial. Este simbolismo ya fue asignado a esos edificios desde su concepción, diseño y construcción. El japonés Minoru Yamasaki, arquitecto en jefe de las Torres, lo señaló en su discurso de inauguración.

El comercio mundial significa la paz mundial... El *World Trade Center* es un símbolo viviente de la dedicación del hombre a la paz mundial (tomado de Corrales, 2001: 15a).

Con este "símbolo viviente" ya aniquilado como símbolo, se pretendió designar la relación absoluta entre comercio y paz. Dentro de esta absolutización aparecen su sacralización y su satanización; en ninguna se percibe a las Torres como fetiche. Trono de Dios para unos, antro satánico para otros.

A quienes percibieron las Torres como un santuario habría que preguntarles, ¿puede acaso el comercio convertirse en la institución perfecta que garantiza, por sí misma, la paz perpetua en el mundo? Las últimas guerras han demostrado todo lo contrario. Las razones comerciales han tenido un papel decisivo en el estallido de las últimas guerras.

A quienes valoraron las Torres como un infierno, cabría preguntarles, ¿es acaso el comercio tan perfectamente perverso como para ser la garantía, por sí mismo, de todos los males en la historia de la humanidad?, ¿es el mercado la encarnación del mal en la Tierra? Las guerras en la historia de la humanidad no han sido provocadas nada más por razones de comercio. Éste ha sido solo un fenómeno propio de la modernidad.

A ambos habría que responder que únicamente cuando el comercio es, por sí mismo, un poder, se transforma éste en una razón de Estado(modernidad), y ya como política, el comercio continúa por otros medios su desarrollo: la guerra, más aún cuando

el comercio quiere constituirse en un poder absoluto (mercado total) que no se deja interpelar y tampoco es interpelado sino satanizado, es decir, la intolerancia desde la cual surge la pretensión de eliminar todas las tensiones de una vez y para siempre (universalismo mesiánico).

Este círculo de la paradoja puede remontarse a la colonización del Medio Oriente, conocida como modernización. Recuérdese que toda dominación alcanza el dominio ideológico del espacio y el lenguaje. En este último, en particular, la capacidad para nombrar (bautizo). De esta suerte, habría que recordar que el bautizo de "Medio Oriente" proviene de la presencia colonial del imperio británico (centro), a partir de cuyo "padre" se determina la diestra y la siniestra del mundo. Este proceso ya fue iniciado desde el siglo XVII con las conquistas napoleónicas de Egipto y Siria. Para estos pueblos, tal proceso de modernización implicó la enajenación de sí mismos. En Turquía por ejemplo, debieron "limpiar" de letras árabes su escritura y sustituirlas por latinas; se les implantó el código civil suizo, el penal italiano y el de comercio alemán. Puede afirmarse que, para el Medio Oriente, la modernización

...significó la difusión e imposición del sistema capitalista, con lo cual empezaban a sustituirse y desaparecer las formas pre-capitalistas de producción, la existencia de propiedades colectivas, pago de impuestos en forma colectiva (Marín, 2001: 71).

La modernización significó la destrucción de los lazos comunales de la *umma*, tribu orgánica que desde la antigüedad había demostrado su apertura y universalidad; con la destrucción de la *umma*, las relaciones de mercado destruyeron sus lazos tribales de protección. Esta destrucción que no pocas veces recurrió a la violencia, no es reconocida como un acto de intolerancia por parte de sus actores, la tribu inorgánica universalizada.

Este proceso de intolerancia engendró otra intolerancia por medio del desdoblamiento en un *alter-ego* que luego atacaría desde adentro. Las familias Bush y Bin Laden están estrechamente emparentadas por intereses comerciales. Sobre esta asociación tribal existe bastante información. Las mismas razones que se esgrimen para condenar a la red Al-Qaeda —estructurada como un consorcio— conducirían a condenar a la CIA. De hecho, la segunda es la madre de la primera.

De un lado, Osama bin Laden aparece en la cabeza de una de las partes de la paradoja; sus argumentos completan el círculo. Sus apelaciones a la divinidad y la convocatoria a una guerra santa, son los elementos que le permiten tachar al otro como satanás y a sí mismo como enviado celestial. Sus ataques son "golpes de Dios" y su obra, obra de Dios.

De la otra parte, en medio de citas bíblicas, la valoración del Estado estadounidense la expresó su vocero oficial, el presidente George Bush *junior*, en su discurso pronunciado el 20 de septiembre en el Congreso de ese país. Esta interpretación de los hechos fue resumida en una pregunta ya de por sí bastante reveladora. "¿Por qué nos odian?", se preguntó el Presidente de los EE. UU., y enseguida se respondió. "Odan nuestras libertades". De inmediato, las enumeró:

...odan nuestra libertad religiosa, nuestra libertad de expresión, nuestra libertad de voto y de reunión y nuestra libertad para no estar de acuerdo con otros.

Se observa, en primer lugar, que se trata de "nuestras" libertades, no de libertades de toda la humanidad (falta de universalidad). Por otro lado, esta sensibilidad asocia en el acto comercio y libertad, ya que a pesar de que el atentado no fue dirigido contra la Estatua de la Libertad sino contra el Centro Mundial del Comercio, este ataque, no obstante, es percibido como un acto contra la libertad. Al instante, cuando los atacantes son valorados como "enemigos de la humanidad", esa "su" libertad, la transmutan en libertad absoluta. No fue un ataque contra *una* libertad sino un ataque contra toda libertad, contra *la* Libertad que en realidad es "nuestra" libertad (universalismo). Las Torres Gemelas fueron, por consiguiente, el símbolo absoluto de *su* libertad; no la Estatua de la Libertad, la cual evoca una lucha de liberación de un pueblo subyugado por un imperio monárquico. En esta sensibilidad la libertad reside en el comercio sostenido desde Norteamérica. Esto explica la insistencia en la fórmula del "libre comercio".

Si a la primera identificación, comercio garantía de paz, ahora se le agrega esta asociación con la libertad, la trinidad queda completa y encarnada. Los ataques a las Torres Gemelas no se perciben como un ataque a un dios sino como un ataque contra Dios mismo, absoluto, garantía de paz y libertad: el comercio.

Esta idolatría hace de sus enemigos, enemigos de la humanidad a quienes se les asigna un carácter satánico. Contra este tipo de enemigos, toda guerra desplegada se convertirá en una guerra del Bien contra el Mal, y su clamor por "Justicia Infinita" solamente podrá hacerse, como lo expresa Locke, al Cielo (guerra santa). Si a esto se le añade la política exterior anunciada, "quien no está con nosotros, está con los terroristas", el cuadro de intolerancia queda completo.

La declaración del otro como enemigo y satánico, lo cual va más allá de quienes perpetraron los brutales actos (recuérdese: "quien no está con nosotros, está con los terroristas"), descubre el espíritu tribal que sustenta toda intolerancia. No hay capacidad

para asumir al otro, sino una actitud de cerrarse en sí mismo. Se reclama, por el contrario, "la libertad para no estar de acuerdo con el otro". Es curioso que no reclamen la libertad de coincidir y acompañar o, por último, interpelar al otro. En esta libertad para oponerse al otro, se reclama un derecho a ser intolerante contra la humanidad. Para esta sensibilidad, ésta es la forma de sostener esa libertad (su libertad): en contra del otro. Así lo valoró Rousseau cuando notó que en las cadenas de los "malhechores", estaba grabada la palabra libertad. En efecto, la libertad de los propios depende de la aniquilación de la otredad; la libertad propia descansa en la esclavitud del otro. La carencia de universalidad y la presencia del sectarismo y el tribalismo es palmaria. La tolerancia está secuestrada en la intolerancia que aparece como tolerancia.

Bibliografía

Obras analizadas en los capítulos centrales:

- Hume, David (1992). *Historia natural de la religión*. Madrid: Técnos.
- Hume, David (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Orbis.
- Hume, David (1982). *Investigación acerca del entendimiento humano*. San José: EFEUCR.
- Hume, David (1986). *Ensayos políticos*. San José: UACA.
- Locke, John (1988). *Cartas sobre la tolerancia*. Madrid: Técnos.
- Locke, John (1973). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J. J. (1980). *El contrato social*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J. J. (1972). *El origen de la desigualdad entre los hombres*. Méjico D. F.: Grijalbo.
- Voltaire (1984). *Tratado de la tolerancia*. Barcelona: Crítica.
- Voltaire (1980). *Diccionario filosófico*. Madrid: Akal.
- Voltaire (1988). *Cartas filosóficas*. Madrid: Alianza.

Otras obras referidas en los capítulos restantes:

- AA. VV. (1995). *Libros para la tolerancia: selección bibliográfica*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- Abad, Luis; Cucó, Alfonso; Izquierdo, Antonio (1993). *Inmigración, pluralismo y tolerancia*. Madrid: Popular.
- Abbagnano, Nicola (1992). *Diccionario de filosofía*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, Theodor (1973). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Althusser, Louis (1972). "Sobre el 'Contrato Social'", en AA. VV. *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Edición, págs. 57-101.
- Aquiló, Alfonso (1995). *La tolerancia*. Madrid: Palabra.

- Aquino, Tomás de (1956). *Suma teológica*. Tomo VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Badá Panillo, José (1996). *La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Barahona Jiménez, Luis (1980). *La patria esencial*. San José: Lil, S. A.
- Beltrán, Esteban (1998). "Presentación", en *Rigoberta: la nieta de los mayas*. Méjico D. F.: Aguilar.
- Berlin, Isaiah (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Berman, Marshall (1997). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Méjico D. F.: Siglo XXI.
- Bobbio, Norberto y Matteuci, Nicola (1981). *Diccionario de política*. Méjico D. F.: Siglo XXI.
- Bobbio, Norberto (1985). *Origen y fundamentos del poder político*. Méjico D. F.: Grijalbo.
- Bobbio, Norberto (1986). *El futuro de la democracia*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto (1997). *Elogio de la templanza y otros escritos morales*. Madrid: Temas de Hoy.
- Bobbio, Norberto (2001). "Iguales y diversos", en Collo y Sessi, *Diccionario de la tolerancia*. Bogotá: Norma, págs. 144-150.
- Boladeras, Margarita (1993). *Libertad y tolerancia (Ética para sociedades abiertas)*. Barcelona: Publicaciones de la Universitat.
- Bolívar, Simón (1979). *Doctrina del libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Calvo, Tomás; Fernández, Rafael; Rosón, Antonio Gabriel (1993). *Educación para la tolerancia*. Madrid: Popular.
- Camus, Albert (1989). *Calígula*. Madrid: Alianza.
- Camus, Albert (1986). *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza.
- Capra, Fritjof (1985). *El punto crucial*. Barcelona: Integral.
- Carpentier, Alejo (1981). *El siglo de las luces*. Madrid: Biblioteca Universal Formentor.
- Cassirer, Ernest (1997). *La filosofía de la ilustración*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, Cornelius (1998). *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Cátedra.
- Castro Gómez, Santiago (1996). *Crítica a la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.
- Clausewitz, Von Klaus (1972). *Arte y ciencia de la guerra*. Méjico D. F.: Grijalbo.
- Collado, Jesús-Antonio (1987). *Realidad y conocimiento*. Madrid: Gredos.
- Collo, Paolo; Sessi, Frediano (2001). *Diccionario de la tolerancia*. Bogotá: Norma.
- Constitución Política de la República de Costa Rica* (1988). San José: Lil, S. A.
- Copi, Irving (1980). *Introducción a la lógica*. Buenos Aires: EUNSA.
- Copi, Irving (1989). *Lógica simbólica básica*. Méjico D. F.: CECSA.
- Corrales, Jorge (2001). "No acabaron con el espíritu", en *La Nación* (San José: La Nación S. A.), octubre 6 del 2001.
- Creuzet, Michel (1980). *Libertad, liberalismo y tolerancia*. Madrid: Speiro.
- Cruz, Manuel (1998). "La tolerancia o las mil caras de la democracia", en *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa, págs. 77-96.
- Chomsky, Noam (1993). *Año 501: La conquista continúa*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.

- Debravo, Jorge (1989). *Nosotros los hombres*. San José: Editorial Costa Rica.
- Deleuze, Gilles (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Descartes, René (1967). *Discurso del método*. Buenos Aires: Suramericana.
- Dworkin, Ronald (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- Einstein, Albert (1995). *Sobre el humanismo Escritos sobre política, sociedad y ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Elguea, Javier (1989). *Las teorías del desarrollo social en América Latina*. Méjico D. F.: Colegio de Méjico.
- Ferrajoli, Luigi (1995). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta.
- Ferrater Mora, José (1983). *Ética aplicada del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza.
- Fetscher, Iring (1996). *La tolerancia: una pequeña virtud imprescindible para la democracia (Panorama histórico y problemas actuales)*. Barcelona: Gedisa.
- Fetscher, Iring (1992). "Tolerance: A Timely Reminder of a 'Mirror' Virtue", en *UNIVERSITAS, an Interdisciplinary Journal for the Sciences and Humanities*. Stuttgart: 1992.
- Feyerabend, Paul (1992). *Tratado contra el método*. Madrid: Técnos.
- Foucault, Michel (1993). *Las palabras y las cosas*. Méjico D. F.: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1979). *La arqueología del saber*. Méjico D. F.: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (1981a). *Psicología de masas y análisis del yo*. Méjico D. F.: Iztaccihuatl.
- Freud, Sigmund (1981b). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. Méjico D. F.: Iztaccihuatl.
- Galbraith, Kenneth (1993). *La sociedad opulenta*. Madrid: Planeta-De Agostini.
- Gallardo, Helio (2000). *Abisa a los compañeros pronto*. San José: Perro Azul.
- Gandhi, Mahatma (1987). *Mi socialismo*. Buenos Aires: La Pléyade.
- García Canclini (2000). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- García, Miguel-Angel (1995). *La tolerancia*. Pamplona: EUNSA.
- Gellner, Ernest (1996). *Condiciones de la libertad (la sociedad civil y sus rivales)*. Barcelona: Paidós.
- Giannini, Humberto (1993). "Acoger lo extranjero", en Sahel, Claude (ed.), *La tolerancia: por un humanismo herético*. Madrid: Cátedra, págs. 19-30.
- Giner, Salvador (1998). "Verdad, tolerancia y virtud republicana", en *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa, págs. 119-140.
- González Dobles, Jaime (1995). *La patria del tico*. San José: Logos/ Antares.
- Gray, John (2000). *Falso amanecer Los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Paidós.
- Grimsley, Ronald (1997). *La filosofía de Rousseau*. Madrid: Alianza.
- Cutiérrez, Germán (2001). "El Alca y la guerra antiterrorista de George W. Bush", en *Pasos* (San José: DEI) No. 98 (nov./dic.), págs. 22-31.
- Habermas, Jürgen (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1994). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Haack, Susan (1982). *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Cátedra.
- Hayek, Friederich A. (1986). *Camino de servidumbre*. San José: UACA.
- Hampsher-Monk, Lain (1996). *Historia del pensamiento político moderno*. Barcelona: Ariel.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Filosofía del derecho*. Méjico D. F.: UNAM.

- Hegel, G. W. F. (1974). *Enciclopedias de las ciencias filosóficas*. Méjico D. F.: Juan Pablo.
- Heilbroner, Robert L (1990). *Naturaleza y lógica del capitalismo*. Barcelona: Península.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (1993). *Reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia: fundamentos teóricos*. Madrid: Popular.
- Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI.
- Hinkelammert, Franz (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI.
- Hinkelammert, Franz (1996). *El mapa del emperador*. San José: DEI.
- Hinkelammert, Franz (1998). *El grito del sujeto*. San José: DEI.
- Hobbes, Thomas (1996). *Leviatán*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, Eric (2001). *Bandidos*. Barcelona: Crítica.
- Horton, John (1993). *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*. New York: Mac Milan.
- Jefferson, Thomas (1990). *De tolerancia y libertad*. San José: Libro Libre.
- Kamen, Henry (1987). *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuelle (1995). "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la Historia*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuelle (1984). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kittrie, Nicholas N. (1995). *The War Against Authority: from the Crisis of Legitimacy to a New Social Contract*. Baltimore: John Hopkins University.
- Kolawkowski, Leszek (1986). *Intelectuales contra el intelecto*. Barcelona: Tusquets.
- Kristeva, Julia (1991). *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Larraín Ibáñez, Jorge (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Andrés Bello.
- Láscaris, Constantino (1964). *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- Luckács, Georg (1976). *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo.
- Macclosky, Herbet (1983). *Dimensions of Tolerance*. New York: Russell Sage Foundation.
- Macpherson, C. B. (1979). *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Fontanella.
- Madanes, Leiser (1998). "Tolerancia, prudencia y búsqueda de la verdad", en *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa, págs. 13-50.
- Marcuse, Herbert (1968). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Orbis.
- Marcuse, Herbert (1977). "Tolerancia represiva", en *Crítica a la tolerancia pura*. Madrid: Editora Nacional, págs. 75-104.
- Marín, Roberto (2001). *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Martí García, Miguel-Angel (1995). *La tolerancia*. Pamplona: EUNSA.
- Martínez, Germán, et. al. (1990). *El hombre latinoamericano y sus valores*. Bogotá: Nueva América.
- Marx, Karl (1976). *Manifiesto del partido comunista*. Moscú: Progreso.
- Marx, Karl (1978) *El capital*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Méjico D. F.: Siglo XXI.

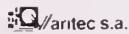
- Mendus, Susan (1989). *Toleration and Limits of Liberalism*. Houndmills-Hampshire: Macmillan.
- Merle, Marcel; Mesa, Roberto (1972). *El anticolonialismo europeo*. Madrid: Aguilar.
- Montesquieu (1980). *El espíritu de las leyes*. Méjico D. F.: Porrúa.
- Montúfar, Lorenzo (2000). *Walker en Centroamérica*. Alajuela: Museo Histórico Juan Santamaría.
- Moore, Barrington (1977). "La tolerancia y el punto de vista científico", en *Crítica a la tolerancia pura*. Madrid: Editora Nacional, págs. 51-74.
- Morín, Edgar (1993). "La noción de sujeto", en Freid Schnitman, Dora (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, págs. 67-90.
- Moro, Tomás (1988). *Utopía*. Madrid: Alianza.
- Morsy, Zaghoul (1993). *La tolerancia (Antología de textos)*. Madrid: Popular/UNESCO.
- Nietzsche, Friedrich (1989). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- O. Hirschman, Albert (1986). *Interés privado y acción pública*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Odio, Elizabeth (1989). *Eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones*. New York: Naciones Unidas.
- Páramo Argüelles, Juan Ramón de (1993). *Tolerancia y liberalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón (1992). *La república*. Madrid: Alianza.
- Polanyi, Karl (1992). *La gran transformación*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pombero León, Manuel (1994). *La tolerancia: un valor para la convivencia*. Sevilla: Redpaz.
- Popper, Karl (1977). *Búsqueda sin término*. Madrid: Técnos.
- Popper, Karl (1984). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Orbis.
- Popper, Karl (1994). *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós.
- Popper, Karl (1992). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Técnos.
- Proudhon, Pierre Joseph (1983). *¿Qué es la propiedad?* Barcelona: Orbis.
- Rahner, Karl (1978). *Tolerancia, libertad y manipulación*. Barcelona: Herder.
- Ramonet, Ignacio (1997). *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*. Madrid: Temas de Debate.
- Rawls, John (1996). *Liberalismo político*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (1997). *Teoría de la justicia*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, Richard (1919). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Russell, Bertrand (1987). *Sociedad humana: ética y política*. Madrid: Cátedra.
- Sábada, Javier (1997). *Diccionario de ética*. Barcelona: Planeta.
- Sábato, Ernesto (1998). *Informe de ciegos*. San José: EDUCA.
- Sabine, George (1984). *Historia de la teoría política*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sagan, Carl (1986). *Contacto*. Buenos Aires: Emecé.
- Sahel, Claude, et. al. (1993). *La tolerancia: por un humanismo herético*. Madrid: Cátedra.
- Savater, Fernando (1993). *Sin contemplaciones*. Madrid: Ediciones Libertarias.

- Schäfer, Heinrich (1996). "La posible dulzura de una derrota", en *Pasos* (San José: DEI) No. 68, págs. 20-36.
- Schlick, Moritz (1986). "Sobre el fundamento del conocimiento", en Ayer, A. J. (ed.): *El positivismo lógico*. Méjico: Fondo de Cultura Económica, págs. 215-232.
- Schopenhauer, Arthur (1984). *El amor, las mujeres y la muerte*. Madrid: EDAF.
- Séneca, Lucio Anneo (1970). *De la brevedad de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Smith, Adam (1976). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Adam (1958). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, Adam (1987). *The Correspondence of Adam Smith*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Adam (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Solar Cayón, José Ignacio (1996). *La teoría de la tolerancia en John Locke*. Madrid: Dykinson.
- Spinoza (1990). *Tratado teológico político*. Méjico D. F.: Porrúa.
- Spinoza (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Starobinski, Jean (1983). *Jean Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*. Madrid: Taurus.
- Stuart Mill, John (1994). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Todorov, Tzvetán (1993). *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós.
- Touchard, Jean (1983). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Técno.
- Touraine, Alain (1998). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, Alain (1993) *Crítica a la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy.
- Trías, Eugenio (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Ariel.
- UNESCO (1995). *Declaración de principios sobre la tolerancia*. Aprobada en la Conferencia General en su 28ª reunión del 16 de noviembre en París.
- Valverde-Alpizar, Sergio Alonso (1999). "De tolerancias", en *Acta Académica* (San José: UACA), págs. 117-133.
- Van Loon, Hendrik (1945). *Tolerancia*. Buenos Aires: Claridad.
- Viquez, Pío (1979). "Igualdad", en *Antología del pensamiento liberal*. San José: Editorial Costa Rica.
- Vitoria, Francisco de (1985). *Reelecciones del Estado, de los indios y del derecho de guerra*. Méjico D. F.: Porrúa.
- Volpe, Galvano della (1985). *Rousseau y Marx*. Barcelona: Martínez Roca.
- Waismann, Friedrich (1986). "Mi perspectiva de la filosofía", en Ayer, A. J. (ed.): *El positivismo lógico*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica, págs. 349-385.
- Walzer, Michael (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- Wallerstein, Immanuelle (1996). "¿El fin de qué modernidad?", en *Pasos* (San José: DEI) No. 64, págs. 10-17.
- Weber, Max (1984). *Economía y sociedad*. Méjico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, Ludwig (2000). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wolff, Robert Paul (1977). "La tolerancia y el punto de vista científico", en *Crítica a la tolerancia pura*. Madrid: Editora Nacional, págs. 9-50.

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01516 9081



TECNOLOGIA ALEMANA

Tel: 233-6008

En todo debate sobre la tolerancia siempre subyace una distinción entre lo tolerable y lo intolerable. Esta distinción se sostiene en una frontera implícita que genera ambos espacios: los límites. Fundamentar estos límites de la tolerancia constituye el problema central del debate.

La presente investigación discute los límites que constriñen la tolerancia en correspondencia con las necesidades del sujeto -red orgánica de interrelaciones humanas-. La presencia del sujeto en los límites se advierte en dos direcciones: cuando se reconocen éstos como negaciones materiales de humanidad y, a su vez, cuando se advierte que estos límites constituyen también condiciones materiales de posibilidad. Ahí encuentran sus límites la acción humana y el concepto mismo de tolerancia. En el sujeto es, además, en donde los límites dirimen su legitimidad: sin universalidad no hay sujeto, sin límites no hay universalidad y sin universalidad no hay tolerancia.

La condición de universalidad, por su parte, obliga a la pluralidad del sujeto. Por esto, la tolerancia tiene en el horizonte de sus aspiraciones una sociedad planetaria en donde los seres humanos se produzcan a sí mismos como seres abiertos a la pluralidad de formas de existencia, en sociedades inclusivas de las diversas prácticas particulares productoras de humanidad universalmente fundadas.

Al tener las sociedades inclusivas en el horizonte de universalidad (utopía), se advierte por lo pronto, la necesidad de desarrollar una cultura posible cuya dinámica reproductora central, primero, no implique el exterminio del otro y, segundo, antes bien, despliegue una *capacidad para asumir la interpelación* contenida en la otredad, siempre en gestación, hacia sus límites fundantes: la tolerancia.